

COLECȚIA DIDASKALOS

TS

III 6591

Pr. Prof. Dr.
ION BRIA

TRATAT
de
TEOLOGIE DOGMATICĂ
și
ECUMENICĂ

COLECȚIA DIDASKALOS

III 6591

Pr. Prof. Dr.
ION BRIA

TRATAT
de
TEOLOGIE DOGMATICĂ
și
ECUMENICĂ



BUCHARESTI - 1999

Redactor: Anca Manolache
Corector: Valeria Radu
Coperta și viziunea grafică: Răzvan Luscov
Tehnoredactor: Cristian Lupeanu
Tipărit la: Atelierele tipografice METROPOL

Nr. 1	26.4.86
Mărgărită Lăzărescu și Bărbulescu	
Gr. 1	6.591

© ROMÂNIA CREȘTINĂ, pentru prezenta ediție

Adresa editurii:
București, Calea Plevnei 16, ap. 2, sect. 1
Telefon: 315.06.84
ISBN 973-98959-1-8

Cuprins

Prefață	7
Cuvânt înainte	9
rugăciune	10

INTRODUCERE LA TEOLOGIA DOGMATICĂ

Noțiuni introductive	11
Dogmatică, dogmă, cunoaștere dogmatică, dezvoltarea doctrinei	11
Simbioza: Dogmatică (doctrină) - Liturgică (cult) - Morală (spiritualitate)	14
Comentariu. D. Stăniloae: Dogmatică - Morală - Cult	15
Teologia dogmatică în tradiția ortodoxă. Caracteristici și accente specifice	16
I. Istoria teologiei dogmatice	18
A. Tradiția patristică greacă	18
B. Părinți și scriitori apuseni	25
C. Valoarea dogmatică a teologiei patristice	26
D. O sinteză orientală a teologiei patristice: „Dogmatica” de Sf. Ioan Damaschin	27
II. Înțelegerea și dezvoltarea teologică a doctrinei	33
Teologi, opere și curente teologice în diverse Biserici locale	36
V. Teologia ortodoxă română	41
A. Istoria ei pe scurt: etape, opere, teologi	41
B. Teologia română contemporană: Părintele Dumitru Stăniloae	51
Accente specifice în metoda sa teologică și în „Dogmatica” sa	51
Observații critice	54
C. Problema metodologiei în teologia română	55

TEOLOGIA DOGMATICĂ

I. Creștinismul	57
Comentariu: Sf. Maxim Mărturisitorul - Despre centralitatea lui Hristos	61
II. Revelația lui Dumnezeu	62
Revelația naturală	62
Revelația profetică	63
Revelația Logosului lui Dumnezeu întrupat ca istorie a mântuirii	64
Cunoașterea analogică și anagorică	66
Comentariu. Creștinismul: „Cele trei legi generale”	68
III. Izvoarele învățăturii creștine	69
A. Biblia creștină	70
Vechiul Testament	70
Noul Testament	70
B. Tradiția	72
Recapitulare	76
III. Dogmele sinoadelor ecumenice	77
Raportul dintre Biblie și Tradiție	79
Poziții confesionale	80
X. Doctrina despre Dumnezeu. Theologia	81
„EU SUNT CEL CE SUNT”	81
Ființa și atributele lui Dumnezeu	84
Comentariu. Sf. Grigorie Palama: Teologia energiilor necreate	87

X. Dumnezeu - Sfânta Treime. Triadologia	89
Stabilirea dogmei și a terminologiei trinitare	93
Controverse și crezuri cu privire la doctrina trinitară	94
Comentariu: Ex Patre Filioque	97
XI. Dumnezeu-Creatorul	98
Creația cosmică, materială și spirituală, adusă „dintru neștiință în lume”	98
Pronia divină	101
Cunoașterea lui Dumnezeu	103
Comentariu	106
XII. Antropologia biblică, teologică	107
Ființa umană: o plămădire a iubirii lui Dumnezeu	107
„Frumusețea originară” (Kalos)	108
Căderea - eșec al libertății naturale	110
Păcatul nu este o „patimă” a firii umane	112
Comentariu	114
Recapitulare	115
Comentariu: „Omul ființă religioasă”	116
XIII. Iisus Hristos. Hristologia	117
Noua creație în Cuvântul lui Dumnezeu întrupat	117
Dogma (hōros) de la Calcedon: Dumnezeu adevărat și om adevărat	121
Unirea ipostatică	123
Recapitulare	124
Anexa 1: Terminologia și interpretarea dogmelor hristologice	125
Anexa 2: Controverse și crezuri hristologice	126
XIV. Opera de răscumpărare a lui Iisus Hristos. Soteriologia I	130
A. Sensul iconomic (mântuirii)	130
B. Etapele și direcțiile operei de răscumpărare	131
C. Răscumpărarea universală	133
Cei doi poli ai iconomici	139
Recapitulare	141
Comentariu: Tainele Întrupării	143
XV. Dumnezeu - Duhul Sfânt	144
Iconomia Duhului Sfânt	145
Recapitulare	148
Comentariu: Filioque	149
Comentariu: Duhul Sfânt - trei moduri de prezență	149
XVI. Mântuirea particulară a omului. Soteriologia II	150
Sinergia	152
Asemănarea cu Dumnezeu. Îndumnezeirea (Theosis)	155
Recapitulare	156
Comentariu: Despre epectază	157
XVII. Doctrina despre Biserică. Ecclesiologia	158
Mutațiile pentecostale, modificările ecleziale orizontale	159
Edificarea istorică a Bisericii. Ecclesia: locală și universală	162
Ecclesiologie ecumenică. Poziții confesionale	164
Recapitulare	166
XVIII. Comuniunea Sfinților	167
„Cred în comuniunea sfinților” (Crezul apostolic)	167

Născătoarea de Dumnezeu - Theotokos - Deipara	167
Cultul de cinstire a sfinților și rugăciunile către ei	170
Comentariu: Jertfa de mulțumire pentru sfinți	172
Icoana. Teologie și cult	172
Comentariu	174
Recapitulare	174
XIX. Tainele Bisericii: „Porți ale harului și împărăției”	175
Teologia sacramentală: taina - transparentă a realității eshatologice	175
Tainele - Mysteria	180
Recapitulare	182
XX. Sfintele Taine, în special	183
Botezul	183
Mirungerea	184
Pocăința	185
Euharistia	186
Preoția	187
Cununia	188
Masul	189
Comentariu	190
XXI. Celebrarea liturgică a Euharistiei	191
Poziții confesionale	192
Comentariu I: Ce trebuie să credem despre Jertfă	193
Comentariu II: Căldura credinței pline de Duhul Sfânt	194
Comentariu III: „Să nu oprești, din cauza păcatelor mele, harul Sfântului Tău Duh”	194
XXII. Lumea care va să vină, Eshatologia	195
Judecata individuală anticipată	196
Recapitulare	201
XXIII. Împărăția lui Dumnezeu-Basilcia. Recapitularea (anakephaleosis) tuturor (ta panta) în Hristos	202
A. Învierea trupurilor	203
B. Judecata ultimă	205
C. Rugăciunile Bisericii pentru cei morți	208
D. Diferențe confesionale cu privire la eshatologie	210
Milenarismul (sau hiliasmul)	210
Apocatastaza	211
Purgatoriul	212
Recapitulare	213
TEOLOGIA ECUMENICĂ	
XXIV. Teologia ecumenică. Noțiuni introductive	215
XXV. Configurația confesională a creștinismului. Doctrine și tradiții confesionale I	217
A. Catolicismul roman	217
B. Biserica vechi-catolicilor	222
C. Biserica anglicană	223
XXVI. Doctrine și tradiții confesionale II	224
A. Reforma protestantă. Protestantismul	224
B. Confesiuni protestante istorice și mișcări evanghelice	229
C. Penticostalism	233
D. Unitarianism	233

E. Secte și organizații sectare	234
F. Secte - fundamentalism, universalism	235
XXVII. Locul Ortodoxiei în comunitatea ecumenică: Una Sancta Catholica	237
A. Ortodoxia și Catolicismul latin	239
B. Ortodoxia și protestantismul european	242
XXVIII. Mișcarea ecumenică	243
Biserica Ortodoxă și Mișcarea ecumenică	247
XXIX. Teze eclesiologice cu implicații ecumenice	250
1. Viziunea unității văzute, istorice	250
2. Vestigia Ecclesiae	251
3. „Limitele” Bisericii	252
4. Iconomia ca tipologie ecumenică	253
5. Receptarea convergențelor teologice, rezultate din dialogul ecumenic	255
6. Uniatismul	256
7. Folosirea „ritului bizantin”	257
XXX. Unitatea în comuniune. Comuniunea euharistică	258
Comentariu: Principii eclesiologice ortodoxe	262
XXXI. Ecumenismul în teologia română	263
A. „Dogmatica” de Părintele Stăniloae	265
B. Teologia sistematică în perspectivă ecumenică	270
Comentariu	272
DOGMATICA ORTODOXĂ. SINTEZĂ	
XXXII. Teologia dogmatică ortodoxă - sinteză	275
A. Identitatea dogmatică a Ortodoxiei	275
Puncte cardinale ale Ortodoxiei	275
B. Accente specifice ale Teologiei dogmatice	277
C. Observații critice	286
Glosar de termeni și nume	289
Orientare bibliografică	297
A. Teologia dogmatică	297
B. Teologia ecumenică	398
Cuvânt către teologii tineri	301
De același autor	302
Repere biografice	303
Repere cronologice în istoria și în misiunea creștinismului	305

Lista de sigle

EIB	Editura Institutului Biblic și de Misiune al Patriarhiei Române, București.
FC	Filocalia . Culegere din scrierile Sfinților Părinți, traducere și comentarii de Prof. Dumitru Stăniloae, vol. I - XII, publicată de Editura Institutului Biblic, București, volumul...
PBS	Părinți și Scriitori bisericești , colecție publicată de Institutul Biblic, București.
Scara	Ioan Sinaitul, Scara sau Cartea despre nevointe, traducere de D. Stăniloae, în Filocalia vol. IX, Editura Institutului Biblic, București 1980.
SPA	Scrierile Părinților Apostolici , vol. I, traducere de D. Ecioru, Editura Institutului Biblic, București, 1979.

Prefață

Noul învățământ teologic universitar din țara noastră are nevoie de un organ epistemologic menit să răspundă imperativelor care îi stau în față în prezent:

- *cel didactic*, acela de a propune și de a explica în mod critic, creator și contemporan, doctrina Bisericii noastre Ortodoxe, în raportul ei cu obiecțiile modernității, cu ruptura epistemologică dintre credință și știință, cu criza de credință din lumea actuală, dar și cu cei care au rămas fideli *Evangeliei* lui Hristos, dornici să reînceapă asimilarea catehetică și sistematică a *Simbolului de credință*, într-o interpretare proprie generației de azi;

- *cel ecumenic*, acela de a deschide calea dialogului teologic și cu celelalte Biserici și confesiuni creștine. Teologia ortodoxă nu propune un echilibraj interconfesional în detrimentul dimensiunii ecumenice a credinței apostolice, ci preferă o dezbatere de fond care să delimiteze dogmatica conciliară comună, validând diferențele legitime apte pentru recunoaștere reciprocă.

Tratatul de Teologie Dogmatică și Ecumenică, elaborat de Pr. Prof. Dr. Ion Bria, corespunde și răspunde în mod explicit acestor imperative, pe care teologia română de azi nu le poate uita sau ignora. Fundamentul teologic al doctrinelor creștine, de la antropologie la eshatologie, care constituie mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe, este construit din sursele biblice ale Revelației divine, din exegeza dogmatică patristică, din reflecția teologilor moderni, inclusiv a celor români, care au excelat în perioada contemporană, din temele și din pozițiile lor. În acest volum de teologie sistematică, în care cititorul găsește o bibliografie abundentă, de calitate excepțională, autorul face o pledoarie pentru o reformă a metodologiei dogmatice: apologia credinței apostolice și sinodale, argumentarea continuității Tradiției sunt inseparabile de receptarea eclezială, harismatică a Tradiției, de transmiterea ei contextuală, istorică, de concretizarea ei culturală și socială. Teologia Dogmatică trebuie să-i ajute pe creștini să afle, în labirintul societății și al civilizației moderne, istoria mântuirii personale și colective pe urmele lui Iisus Hristos. Acesta este Adevărul teologic revelat, predicat de Apostoli în Biserică și în afară (Rom. 10, 12-17): „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină. Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus, Care S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți” (1 Tim. 2, 4-6).

Tratatul este destinat, în primul rând, studenților de la Facultățile de Teologie. El este un florilegiu de *scholii*, de orientări și de documente teologice de care pot beneficia mulți: cei care sunt antrenați în misiunea didactică și ecumenică a Bisericii, cei care se formează ca profesori de religie, cateheți, misionari, cei preocupați de dialogul interdisciplinar, cei care aspiră la o cultură teologică de tradiție românească. Prin urmare, tratatul este un instrument indispensabil pentru formarea continuă postuniversitară a preoților și a teologilor.

Tipărirea acestui tratat constituie, fără îndoială, un eveniment. Părintele autor, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, a frământat materialul în prelegerile sale din ultimii ani la Facultatea de Teologie din Sibiu. Materialul ne reamintește un lucru esențial: teologia unor mari profesori de la București și de la Sibiu a fost pârghia de rezistență a Bisericii Ortodoxe în perioada contemporană (1944-1993). Părintele Bria spune, ca și Părintele Dumitru Stăniloae al cărui discipol și succesor este, că Biserica Ortodoxă Română suferă când nu este acompaniată și susținută de un învățământ teologic lucid, creator și plin de speranță.

Ca profesor de teologie dogmatică și morală, recomand călduros tuturor studenților noștri această lucrare de o profundă gândire teologică și de o adâncă trăire creștin-ortodoxă.

P.S. Prof. Dr. Irineu SLĂTINEANUL

Cuvânt înainte

Tratatul de Teologie Dogmatică și Ecumenică este un rezumat al prelegerilor propuse în cadrul catedrei respective (denumirea anterioară: Teologia Dogmatică și Simbolică), la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, în anul universitar 1996-1997. *Tratatul* a fost elaborat în această formă sintetică pentru a răspunde mai multor urgențe:

- A prezenta studenților, atât celor care se pregătesc pentru misiune sacerdotală, cât și celor care au nevoie de competență teologică în alte misiuni, în Biserică și în societate, o **imagine coerentă a credinței apostolice**, așa cum aceasta s-a cristalizat în tradiția ortodoxă;

- A stimula interesul generației tinere, preoți și laici, pentru **cercetarea teologică creatoare și critică**, după criterii și repere contemporane (în acest scop, s-a alcătuit **Bibliografia orientativă generală**);

- A sugera o **tipologie a teologiei ortodoxe române**;

- A oferi material dogmatic pe cât posibil mai coerent și actual, pentru **continua formare teologică a preoților**;

- A pune teologia simbolică în **perspectivă ecumenică** (în partea a treia a cursului);

- A **orienta cultura teologică pentru marele public** (în atenția căruia s-a adăugat un **Glosar de termeni și de nume**);

- A introduce, ca material de referință și de inspirație, **opera dogmatică a părintelui Dumitru Stăniloae** (1903-1993), fost profesor la Sibiu, între anii 1929-1946.

Stilul și conținutul *Tratatului* au fost determinate de doi factori: locul Facultății de Teologie în misiunea didactică a Bisericii, care se extinde azi în tot mai multe domenii. Doctrina de credință - elementul esențial al Creștinismului - a fost uitată și chiar pierdută de generațiile de după război. În ultimii ani, necunoașterea învățăturii creștine în Biserica Ortodoxă s-a pronunțat. Ortodoxia trebuie să fie din nou învățată, explicată, transmisă pentru fiecare generație, începând cu citirea și cu meditarea cuvântului lui Dumnezeu. Comunicarea, interpretarea și transmiterea credinței, toate trec prin învățământul teologic universitar.

În al doilea rând, s-a avut în vedere faptul că tinerii au mari lacune în ceea ce privește istoria doctrinei creștine, dezvoltarea și formularea ei teologică.

Tratatul are ca sursă numeroase prelegeri cu subiecte dogmatice, care au fost publicate recent în revistele teologice, anume cu intenția de a face parte dintr-un manual sau compendiu pentru studenți. Izvorul de bază îl constituie însă **Dicționarul de teologie** (Ediția a II-a, Editura Institutului Biblic, București, 1994), din care au fost citate și reproduse mai multe capitole.

Cum reflexia teologică este un domeniu personal și sensibil, *Tratatul*, ediția 1998-1999, va trebui schimbat mereu.

Aduc și pe această cale mulțumiri deosebite tuturor celor care au colaborat la realizarea acestei ediții, prin compilarea, punerea în pagină și duplicarea manuscrisului, în special, domnișoarei ing. Iuliana Streza, licențiată în teologie, în prezent, bibliotecară la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu.

Pr. Prof. Dr. Ion Bria

Rugăciune

„Vino, Preaslăvită Cuvinte al lui Dumnezeu, și ne împărtășește, pe măsura puterilor noastre, descoperirea cuvintelor Tale. Înlăturând grosimea învelișurilor, arată-ne, Hristoase, frumusețea înțeleșurilor spirituale. Ia-ne de mână dreaptă, adică, de puterea minții noastre, și «ne călăuzește pe calea poruncilor Tale» (Ps. 119,9-10). Și ne du «la locul cortului Tău cel minunat, până în lăuntrul casei lui Dumnezeu în glas de bucurie și de mărturisire a svonului de sărbătoare», ca și noi, prin mărturisirea fapturii și prin bucuria contemplației, să fim învredniciți a veni la locul negrăit al ospățului Tău și să ne ospătăm împreună cu cei care prăznuiesc acolo duhovnicește, cântând cunoștința celor negrăite cu glasurile netăcute ale minții. Și mă iartă pe mine, Hristoase, că îndrăznesc, la porunca slujitorilor Tăi celor vrednici, ceea ce este peste puterea mea. Luminează cugetarea mea neluminată, spre înțelegerea locului de față, ca să fii și mai mult slăvit, ca Unul Care dai orbilor vedere și faci limba hăl-băiților să grăiască cu claritate.”

Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 48, **Filocalia** vol. 2, pp.168-169

INTRODUCERE LA TEOLOGIA DOGMATICĂ

I. Noțiuni introductive

Dogmatică, dogmă, cunoaștere dogmatică, dezvoltarea doctrinei

1. **Dogmatica** (de la *dogma*, din gr. *dogma* = decizie, lege, decret; cf. Lc. 2, 1; F.A. 16, 4; 17, 7; Efes. 2, 15), în sens larg, este disciplina teologică ce tratează **didascalica** – doctrina sau învățătura de credință constantă a Bisericii, adică adevărurile divine eterne, revelate „*în repetate rânduri și în multe feluri*” (Evr. 1, 1), prin profeți și prin Iisus Hristos, transmise sub inspirația Duhului Sfânt în scrierile canonice ale Vechiului și Noului Testament, păstrate și transmise de tradiția apostolică, interpretate și expuse critic de Părinții și de teologii Bisericii, formulate de-a lungul secolelor în mod conciliar, prin consens universal. În sens restrâns, Dogmatica urmărește să facă o expunere metodică și o interpretare sistematică a dogmelor cuprinse în credința apostolică și ecumenică, arătând originea biblică și dezvoltarea istorică a acestora, precum și influența lor asupra diverselor aspecte ale vieții și misiunii Bisericii. Tot ce privește relația dintre doctrina Bisericii și viața spirituală, morală și socială a creștinilor se numește *evlavye* (cf. Evr. 12, 28).

2. Una din sarcinile precise ale Dogmaticii este aceea de a păstra, a explica și a proteja mărturisirea de credință creștină validă sau **omologhia**, așa cum a fost exprimată în Crezul ecumenic din 381. Crezul constituie, de fapt, conținutul credinței pe care creștinul este obligat să-l profeseze în mod personal, drept condiție de primire a Botezului și de intrare în Biserică. Crezul este reînnoit personal, ca parte din Taina Spovedaniei, și este repetat la Liturghie înainte de Cuminecătură. Înainte de hirotonia sa, episcopul este ținut să rostească Crezul în public și să-l explice. Fără această omologhia-confessio (II Cor. 9, 13; Evr. 3, 1; 4, 14; I Tim. 6, 12), identitatea dogmatică a creștinului, ca și cea instituțională a Bisericii n-ar putea să fie recunoscute. Astăzi, explicarea Crezului se face prin catehisme alcătuite de fiecare episcop pentru eparhia sa.

3. Dogma este forma conceptuală a unui adevăr revelat atemporal, atestat direct de Sfânta Scriptură, confirmat de Tradiția Apostolicilor (**paradosis**), receptat în mărturisirea, în cultul și în disciplina Bisericii. Înainte de orice, dogma are un caracter biblic, deoarece este ecoul cuvântului lui Dumnezeu, despre care dă mărturie unică Biblia. Doctrina este concretizarea simbolică, în afirmații, în concepte, în simboluri, a mesajului biblic (**keyrygma**). Doctrina creștină este, în mod esențial, doctrina Sfintei Scripturi, întrucât exegeza, explicarea și formularea ei simbolică fac parte din configurația textului biblic, de origine.

4. Din această cauză, dogma are un caracter stabil, adică este consecventă cu credința apostolică – din care fac parte Evangheliile sinoptice, credință care nu se adaugă și nu se scade. Dogmatica se referă mereu la revelația divină infailibilă și atemporală. Ea nu descoperă deci adevărul prin metoda hermeneutică, un adevăr pe care nu-l cunoaște și nu este revelat. Ea se referă la adevărul deja dat, revelat, ne-ascuns, adevărat (de la *verum*, cf. F.A. 12,9), pe care-l protejează, explică, dezvoltă, fiind un adevăr infinit, absolut (In. 14,6; Efes.4,21). Dogmatica trebuie să rămână permanent consecventă cu Biblia: „*Nimeni să nu întoarcă cuvintele Domnului spre păreri proprii*” (Policarp, *Către Filipeni*, 7,1). Irineu († 202) insistă ca Biserica să păstreze **doctrina** care s-a predat de la început în unitatea și în integritatea ei catolică, globală (*Adv. Haer.* Lcap. 2). Sf. Atanasie spune: „*Tradiția de la început și învățătura de credință a Bisericii universale pe care a dat-o Domnul, Apostolii au propovăduit-o, iar Părinții au păstrat-o. Pe ea s-a întemeiat Biserica*” (*Către Serapion*, I, XXVIII, pag.58).

5. Dogma are și un caracter eclezial sau ecleziologic, deoarece dezvoltarea autentică, formularea validă a adevărului biblic infailibil, infinit, în fața conceptelor și expresiilor umane, se face prin lucrarea Duhului Sfânt, care, de la Cincizecime, îi adună pe cei care cred în Iisus în jurul Evangheliei, constituind, astfel, **ekklesia**, Trupul lui Hristos

în istorie (Rom. 16, 16; Efes. 1, 22). Ca succesori ai misiunii apostolice, episcopii sunt garanții și depozitarii Tradiției (Irineu). Autoritatea episcopilor și a sinodului lor decurge din infailibilitatea Apostolilor, martori direcți ai lui Hristos. Dar întreaga Biserică este zidită pe temelia Apostolilor, de aceea Biserică are facultatea harismatică de a discerne teologia personală, arbitrară, de cuvintele Apostolilor, dogmele ortodoxe valide, de doctrinele false. Tocmai de aceea, conștiința dogmatică a Bisericii, exprimată în cărți de cult, în practica de cult și în cea liturgică, în experiența spirituală a sfinților, are o mare valoare doctrinară.

6. Într-adevăr, Biserica, stâlpul și temelia adevărului (I Tim. 3,16), inspirată de Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos, este aceea care a reținut ceea ce este obligatoriu pentru mărturisirea de credință (*omologhia*) personală, în vederea primirii Botezului, Euharistiei și Hirotoniei. Prin mărturia Duhului Adevărului (In. 3,16), ea este călăuzită să exprime constant Adevărul, Care este Iisus Hristos. În același timp, cum acest adevăr nu este un *depositum* static, Biserica redescoperă sensul actual al doctrinei printr-o ermeneutică teologică a Tradiției, sub iluminarea Duhului Sfânt. În vocabularul teologiei latine, Biserica este **norma normans**, iar mărturisirea de credință este **norma normata**, cu alte cuvinte, dogmatica are limitele ei recunoscute de conștiința teologică a Bisericii.

Făcând aceasta, Biserica nu se constituie ca un magisteriu independent, căci ea transmite, redescoperă cuvântul lui Dumnezeu mărturisit în Biblie. Ea nu creează un strat aparte, un alt depozit care se alătură Sfintei Scripturi, o creație dogmatică ce s-ar suprapune Bibliei. Pe de o parte, Biserica lasă Tradiția deschisă pentru dezvoltare dogmatică constantă, pentru inteligența (*synesis-intellectus*) spirituală și plenară a Revelației (Col. 1, 9; 2, 2), pentru reflexia teologică și contribuția acesteia în ce privește metodele de cunoaștere (epistemologia) și vocabularul teologic. Evoluția dogmaticii nu trebuie să fie înăbușită, pentru că nu orice accent nou este o inovație. Receptarea Tradiției prin (a)inculturare sau contextualizare face parte din definiția acesteia. Pe de altă parte, conștiința Bisericii care se cristalizează în Tradiția validă devine un criteriu de a scruta dezvoltarea teologică ulterioară a dogmelor. Biserica poate deci schimba și dezice erorile și neclaritățile ascunse într-o formulare nouă. Ea trebuie să decenzureze limbajul

dogmatic codat, automatismele, care pot să ducă la devieri. Biserica scrutază continuu regularizarea teologico - dogmatică a receptării. Cu alte cuvinte, Biserica redescoperă sensul actual al doctrinei printr-o ermeneutică teologică a Tradiției, sub iluminarea Duhului Sfânt.

7. Dogmatica presupune, de fapt, o dublă operație teologică: inductivă și deductivă, deoarece adevărul revelat nu este rezultatul cercetărilor, ci este primit în mărturia inspirată și deci infailibilă a Profetilor, a Apostolilor și a Evangheliștilor. Dogmatica protejează **autoritatea** proprie a acestei mărturii având certitudinea adevărilor prin experiența credinței, în mod necondiționat de demonstrația rațională. Sf. Atanasie spune că, într-adevăr creștinismul nu se predă prin „*dovedirea raționamentelor, ci prin credință și prin căutarea religioasă unită cu evlavie*” (Către Serapion, Epist. 1, 20).

Cealaltă operație teologică rezidă în a „deduce” sensuri și concluzii noi ale adevărului înfinit, tot prin inspirația Duhului Sfânt, care conduce la tot adevărul (In. 14, 26). Respectând autoritatea mărturiei scrise a Revelației, teologia „transcende” prin meditație critică forma acestei mărturii. Profetii, Apostolii, Evangheliștii, pe de o parte, teologii și Părinții Bisericii, pe de altă parte, au una și aceeași experiență a lui Hristos - Adevărul lui Dumnezeu. În fond, și unii și alții sunt învățați de la Dumnezeu, și nu ei învață despre Dumnezeu (I Io. 2, 27).

8. Există o istorie a dogmaticii, care a fost determinată de mai mulți factori:

- nevoia Bisericii de a rezuma credința creștină într-un crez sau într-un simbol simplu, ce trebuia să fie reținut și mărturisit de candidații la Botez; în acest scop, Chiril al Ierusalimului a scris *Catehezele mistagogice* (348);

- nevoia de a explica, în consens cu Biblia și cu Tradiția, adevărurile de credință contestate sau rău formulate de unii creștini (eretici) sau de necreștini; printre primele crezii, se află **dochetismul**, care nega întruparea reală, istorică a Fiului lui Dumnezeu și **gnosticismul**, care nega cunoașterea revelației și tradiția publică;

- nevoia de a fundamenta hotărârile Sinoadelor ecumenice cu referire la ereziile trinitare și hristologice; în această privință, un rol important l-au avut Părinții capadocieni: Grigorie de Nyssa (*Cu-*

phazele), Grigorie de Nazianz (*Cuvântările teologice*), Vasile cel Mare (*Despre Duhul Sfânt*);

- nevoia de a sistematiza revelația creștină în ansamblul ei; de pildă, Origen (în *Despre principii*) care dezvoltă conceptul despre creația eternă a lumii, fără început și fără sfârșit, consecință a omnipoterniciei divine, și cel despre restaurarea (apocatastaza) tuturor la sfârșitul lumii, prin pocință, inclusiv îndreptarea diavolului. Origen exclude eternitatea pedepselor;

- în procesul de înculturare sau de contextualizare, teologia a fost solicitată să caute sensul actual al doctrinei, contactul cu societatea secularizată, examinând critic continuitatea/discontinuitatea tradiției;

- nevoia de a răspunde la convergențele teologice cu caracter ecumenic. De exemplu: documentul *Botezul, Euharistia și Preoția*, elaborat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

9. În rezumat, această dezvoltare teologică a doctrinei se prezintă astfel:

Isus Hristos a învățat și s-a manifestat ca învățător (cf. Mt. 11, 29: „Învățați de la Mine”). El are autoritatea unui **rabbunî** (nu ca a celor care pretindeau că stau pe scaunul - catedra lui Moise): „*Voți să nu vă numiți rabi, căci unul este învățătorul - didascalos, Hristos*” (Mt. 23, 8). El a constituit grupul Apostolilor ca o **școală**, prin aceea că i-a învățat cum îl învață dascălul pe ucenic (In. 20, 16).

Încă din ziua Cincizecimii, Biserica recunoaște în „*didahiu, doctrina Apostolilor*” (F.A. 2,42) primul din elementele esențiale ale creștinismului, împreună cu comuniunea frățească sau comuniunea sfinților, frângerea pâinii sau Euharistia și rugăciunea sau cultul. Această *didahie* va fi păstrată și transmisă atât în cărțile care vor constitui Biblia creștină (canonul biblic), cât și în **regula** (canonul) credinței sau *didascalia* (Rom. 15,4) ce se află în marile sinteze de teologie trinitară și de hristologie din primele secole.

Biserica apostolică din ziua Cincizecimii, din Ierusalim, se extinde datorită predicii Apostolilor până la marginile lumii. În centrul propovăduirii Apostolilor (*kerygma-praedicatio*, Rom. 16, 25) se află mesajul unic al Evangheliei: „*Hristos este avelași ieri, azi, pentru totdeauna*”. Această *kerygmă* (I Cor. 1, 21; II Tim. 4, 17) stă la originea comunităților creștine organizate în mediul elenistic. La sfârșitul primelor secole, se poate vorbi de Biserici (la plural), fiecare cu identitatea ei spe-

cifică, de cultură, de tradiție, de limbă proprie. Această polifonie de Biserici locale reflectă marca diversitate a creștinismului, fără însă să se renunțe la conținutul comun și la autoritatea proprie a Evangheliei. Pentru a păstra această unitate de credință, Biserica a insistat asupra autorității apostolice directe, explicite, a Tradiției comune. După Vincențiu de Lerin, aceasta are trei calități principale: este crezută dintotdeauna, de pretutindeni și de către toți: **Quod semper, quod ubique, quod omnibus creditum est** (Commonitorium 2). Acest principiu trebuie să fie respectat atât în propovăduirea - **kerygma** Evangheliei la cei nebotezați, cât și în **didahie**, adică învățătura propusă celor care sunt deja creștini. Sfântul Vasile cel Mare va spune că Tradiția ortodoxă este păstrată și transmisă în două forme: prin propovăduirile publice, cu scop misionar și catehetic (**kerygmata**), și prin dogmele mărturisite de Biserică (**dogmata**).

10. Preocuparea Bisericii de a menține aceste două căi de comunicare publică, în lăuntrul și în afara ei, a fost constantă, mai ales în situația de criză. De pildă, împotriva gnosticismului din primele secole, care nega credința apostolică publică, pentru toți, Biserica întreagă a voit să propună un canon de credință comună (**regula fidei**), care coincide, cronologic, cu canonul Bibliei creștine. **Didahia** nu era decât re-scrierea „*doctrinei Apostolilor*” de care amintesc Faptele Apostolilor (2, 42), iar Simbolul de credință din 381, nu este decât sinteza doctrinară dintre revelația Biblică și tradiția apostolică. Contra tendinței gnosticilor, Biserica n-a vrut să ascundă credința ei sub forma unei tradiții mistice, încredințată unor inițiați. Ea a expus și a apărut credința în mod public. Crezul fiind mărturisit obligatoriu în mod personal, public, de către candidații la Botez. Contra opiniei lui Marcion, care respingea Vechiul Testament pe motivul că vorbește de un Dumnezeu deosebit de cel al Noului Testament, Biserica a introdus Vechiul Testament în Biblia creștină.

11. În decursul istoriei, Biserica s-a îngrijit de integritatea Adevărului, care are autoritatea (*exousia*) lui Hristos, urmărind corelația dintre narațiunea și relatarea celor patru Evanghelii și *kerygma* postpascală, de stabilitatea Tradiției primite de la Apostoli și de formularea dogmelor de credință în contact cu filosofia și cu cultura timpului și locului. Ea a folosit diverse metode de exegeză biblică și de decizie în materie de credință. După exemplul Apostolilor, care s-au reunit în sinod ca

să dezbată primirea în Biserică a neamurilor (F.A. 15, 28). Biserica a adoptat metoda conciliară, adică cei care au fost consacrați pentru slujirea de **episkope** și care poartă răspunderea de a propovădui și de a învăța corect cuvântul adevărului (II Tim. 1, 13; 2, 15) se adună în sinod și restabilesc, având puterea și asistența Duhului Sfânt (F.A. 15, 28; II Tim. 1, 14), credința comună, în totală fidelitate față de Hristos. Care nu poate să Se tăgăduiască pe Sine Însuși (I Tim. 2, 13). Astfel, primele două sinoade ecumenice, la Niceea, în 325 și la Constantinopol, în 381, au acceptat un Simbol de credință, singurul Crez ecumenic din toată istoria creștinismului.

12. Ecumenic este sinodul la care participă episcopi din toată lumea (**oikumene**, F.A. 17,31; 24,5; Rom. 10,18). Deși convocat de împărați, în cazuri excepționale, pentru a reconcilia părțile în conflict din imperiu, sinodul ecumenic a devenit cel mai important instrument pentru a readuna vocile Bisericilor locale în jurul Tradiției apostolice de origine, asigurând, astfel, „succesiunea lor apostolică”. Aceasta se vede din conținutul însuși al Crezului din 381, care este de natură dogmatică, și nu politică. **Ecumenic** presupune unitatea în diversitate sau unitatea în comuniune, de aceea dogmatica nu exclude pluralitatea expresiilor teologice despre Revelația divină scrisă care, de altfel, se reflectă în Tradiția polifonică, sursa principală a dogmaticii.

Simbioza: Dogmatică (doctrină) - Liturgică (cult) - Morală (spiritualitate)

13. Expunerea și explicarea învățăturilor de credință, care constituie obiectul catedrei de teologie dogmatică și ecumenică din cadrul Facultății de Teologie, reprezintă o etapă esențială a ciclului credinței. Prin **ciclul credinței**, înțelegem procesul în care istoria sfântă sau istoria mântuirii trece în istoria oamenilor și o transformă, generând convertirea personală prin credință și constituirea poporului lui Dumnezeu prin Taine. Acest ciclu comportă trei etape:

a) Inițierea în tainele credinței și mărturisirea personală a credinței (Ce credem? Care este conținutul credinței? Cum este Dumnezeu în ființa și în opera Sa?);

b) Celebrarea credinței prin cult și prin Taine sau sacramente (Cum mărturisim, comunicăm și transmitem credința?);

c) Practicarea credinței prin morala personală și socială (Care este efectul transformator al credinței, care sunt roadele ei etice și spirituale?).

14. Mărturisirea personală a credinței: „Cred” sau „Credem” nu se poate face fără inițiere în credință și fără apropierea a ceea ce Iisus Hristos a învățat și a transmis Apostolilor Săi. Creștinii sunt mai întâi „iluminați”, adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu prin predicarea explicită a Evangheliei și prin Taina Botezului (numită și iluminare). Credința ca iluminare înseamnă a avea o viziune globală despre realitate, acceptând că Dumnezeu este Creatorul cerului și al pământului, Răscumpărătorul umanității păcătoase, Sfințitorul Care transformă viața și creația. Creștinul poartă cu sine această viziune și revelație, de aceea viața și destinul său au un sens absolut. Prin credință în Dumnezeu, el înțelege rațiunea existenței, sensul vieții și al viitorului său, valoarea sa antropologică de „ființă religioasă”, orientată spre Dumnezeu.

Dar această viziune a credinței nu se reduce la un mănunchi de doctrine și de afirmații teologice. A deschide poarta sufletului prin credință înseamnă a deveni discipol al lui Hristos, așa cum Acesta este comunicat de Profeți, de Apostoli și de Evangheliști. Mărturisirea credinței arată anume fidelitatea față de Iisus Hristos și de Evanghelia Lui.

15. După mărturisirea credinței („Cred”), urmează celebrarea credinței („Pe Tine Te laudăm”) în cadrul cultului, fie particular, fie public. Creștinul trebuie să exprime și să manifeste credința sa sub formă de adorare a lui Dumnezeu, prin intermediul rugăciunilor, al imnurilor, al laudelor pline de mulțumire și de bucurie. Liturghia este anume săvârșită pentru a crea mediul în care este cu putință exprimarea cultică și publică a credinței unei comunități creștine.

16. Al treilea aspect al ciclului credinței este manifestarea sau practicarea concretă a credinței în viața personală și socială. Căci convertirea personală înseamnă un angajament moral disciplinat pe calea însemnată de Hristos în poruncile Sale evanghelice. Nimeni nu poate să slujească la doi domni (Mt. 6,24), de aceea urmarea lui Hristos, trăirea după chipul Lui este singura atitudine validă a creștinului. Istoria personală a creștinului

este, astfel, convertită de istoria personală a lui Hristos.

17. Așadar, pentru dogmatica ortodoxă, conștiința credinței nu se reduce la o afirmație metafizică despre un Dumnezeu abstract. Dumnezeu este Principiul de viață în comuniune. Care caută mântuirea omului ca propria Lui vocație. Orice segmentare a ciclului credinței: mărturisire, celebrare, practicare duce la o ruptură a spiritualității creștine. Dimpotrivă, experiența credinței este multidimensională: noetică, liturgică, etică, profetică. Această integritate și unitate a ciclului credinței se păstrează cel mai bine în Liturghia ortodoxă. Aceasta îl aduce în prim plan pe Iisus Hristos. Marele Arhiereu, stând în mijlocul poporului lui Dumnezeu, a Cărui prezență este actualizată prin amintirea, prin citirea și prin explicarea Evangheliei, prin cuminerea cu Trupul și cu Sângele Lui sub forma pâinii și a vinului, prin trimiterea la propovăduire și la slujire în numele Lui. La sfârșitul Liturghiei, preotul îi trimite pe credincioși să răspândească Evanghelia prin viața, prin misiunea și prin slujirea lor: „Cu pace să ieșim în numele Domnului”. Dumnezeu vrea să lucreze în lume prin poporul Său.

18. *Lex credendi, lex orandi*. Iisus vorbește de închinare „în Duh și Adevăr” (In. 4, 23-24), adică despre legătura ce există între mărturisirea de credință: „Cuvintele pe care le spun vouă sunt duh și viață” (In. 6, 63) și celebrarea credinței, ceea ce înseamnă „a fi credincios adevărului”, sau „a trăi după adevăr” (III In. 1, 3-4), în actele de rugăciune și de cult. Cuvântul *ortodoxie* înseamnă nu numai doctrina autentică, ci și închinarea la Persoana Care Se revelează în această doctrină. Cultul, care este foarte expus idolatriei, condamnată, fără rezerve, de către Biserică, (I Cor. 6, 9; 10, 14), trebuie să fie dogmatica prezentă în rugăciuni, în doxologii, celebrată în Taine, în ierurgii, în binecuvântări.

Tradiția ortodoxă are avantajul că orice formă de predare, de comunicare și de transmitere a credinței pe cale orală (predică, omilie, cateheză, lecție) este inseparabilă de cult, de reprezentarea simbolică și doxologică a ei. Inițierea pe cale orală (citirea și meditarea cuvântului lui Dumnezeu), comunicarea simbolică, exprimarea doxologică sunt complementare. Toate sunt necesare pentru o înțelegere totală, cuprinzătoare a istoriei mântuirii,

Comentariu. D. Stăniloac: Dogmatică - Morală - Cult

„Separarea Sfintei Treimi și a operei lui Hristos de lucrarea lor în om a început să fie făcută mai târziu de scolastică, prin împărțirea prea strictă între teologia dogmatică și teoretică, în care nu se vede cum lucrează Hristos prin Duhul Sfânt în om, și între teologia morală la fel de teoretică, în care nu se vede cum lucrarea omului e susținută de Hristos prin Duhul Sfânt, și cum înaintea omul prin aceasta în Hristos.

S-a spus că Dogmatica are să ne prezinte ce e Dumnezeu în Sine și ce a făcut El pentru om, iar Morala, ce are de făcut omul. S-a trecut peste faptul că ceea ce face omul nu face singur, ci întărit de Hristos și de Duhul Lui Cel Sfânt. S-a trecut cu vederea că Dumnezeu în Sine e un Dumnezeu al iubirii și aceasta explică creația și lucrarea mântuirii. S-a trecut peste faptul că tot ce a făcut Hristos înainte de a Se uni cu noi a făcut din dragoste pentru om și că această operă e dusă la capăt în unirea lui Hristos cu omul. S-a trecut cu vederea că ceea ce a făcut Hristos a făcut în primul rând, în umanitatea asumată de El și această lucrare se continuă în fiecare om în parte. S-a trecut cu vederea că un scop al lui Dumnezeu Cel în Treime e lucrarea mântuitoare în om prin Hristos în Duhul Sfânt. Și acest scop constă în a-l uni pe om cu Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, având la aceasta și conlucrarea omului. S-a trecut, de asemenea, cu vederea că noi nu putem lucra nimic în vederea mântuirii noastre fără să lucreze Sfânta Treime prin Hristos cel jertfit și înviat în noi. Propriu-zis, mântuirea constă în pătrunderea Sfintei Treimi prin Hristos în noi, pentru a ne umple și pe noi și între noi de dragostea dintre Persoanele Treimii. Noi ajungem la ținta spre care ne duce Hristos când El devine străveziu în noi, ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, jertfit și înviat, ceea ce înseamnă îndumnezeirea noastră. Iar dacă mântuirea stă în a Se face Hristos străveziu în noi, ca în sfinți, aceasta nu e numai temă de Morală, ci și de Dogmatică.

De fapt, faptele noastre morale sunt și faptele lui Dumnezeu și faptele mântuitoare ale lui Hristos ajung la capăt sau se fructifică în faptele morale ale omului. Dogmatica cuprinde în Sine Morala nedesfășurată, iar Morala, Dogmatica în desfășurarea ei pe calea spre împlinire.

Dar între faptele noastre morale prin care ne unim tot mai mult cu Dumnezeu și Dumnezeu cu noi, un rol important îl are rugăciunea. Prin aceasta, aducem mulțumiri lui Dumnezeu. Îi cerem să lucreze în noi. Îl lăudăm pentru ceea ce a făcut și face în noi și pentru noi. Dar aceasta o facem în cultul Bisericii. De aceea scrierile teologice ale Sfinților Părinți sunt, în același timp scrieri de laudă lui Dumnezeu, fiind foarte apropiate de cultul Bisericii.

Urmând lor, tot cultul ortodox e plin de învățătura despre Dumnezeu în ceea ce a făcut și face El pentru om și în om, deci, Dumnezeu e prezentat ca nedespărțit de om. Așa se explică și conținutul teologic al cultului ortodox, dar și trăirea emoțională, existențială a conținutului teologic în acest cult. Aceasta stă în legătură cu prezentarea emoțională a dogmelor credinței și cu continuu fundamentare teologică a îndrumărilor morale date omului.

Nămă oând Părinții aveau de apărut un punct al dreptei învățături despre Dumnezeu sau despre Hristos dezvoltau mai mult latura dogmatică a ei. Dar nici atunci nu lipsea din această prezentare legătura aceluși punct al învățăturii dogmatice cu mântuirea omului, cu urmările ei pentru viața omului, cu lauda și cu mulțumirea aduse lui Dumnezeu pentru modul cum se reflectă existența și lucrarea lui Dumnezeu în creșterea duhovnicească a omului și în puterea dată acestuia de a conlucra cu Dumnezeu la mântuirea sa.

Dar cele mai multe din scrierile Părinților au un caracter precumpănitor duhovnicesc, adică îl prezintă nu pe Dumnezeu și lucrarea mântuitoare a lui Hristos în Sine, ci în om, prin Duhul Sfânt." (Vezi: „Filocalia”, vol. I I, pp. 8-9)

Teologia dogmatică în tradiția ortodoxă. Caracteristici și accente specifice

19. Dogmatica ortodoxă dă prioritate elementului doxologic în prezentarea și în interpretarea dogmei de credință. În locul construcțiilor sistematice de tip scolastic, dogmatica ortodoxă a preferat limbajul doxologic și simbolic, care a păstrat și salvat misterul credinței. Cuvântul lui Dumnezeu devine, astfel, un adevăr trăit, iar mărturisirea

credinței face parte din experiența liturgică a Bisericii. La nivelul rugăciunii și doxologiei, interpretarea teologică refuză identitatea între concept și conținutul conceptualizat și recurge la categoriile teologiei apofatice, care nu sunt altceva decât imnurile iubirii divine. Această interpretare și expunere doxologică a învățăturii de credință decurge numai din limitele conceptelor și afirmațiilor ce se pot aplica lui Dumnezeu, ci, mai ales, din realitatea divină transcendentă ca atare, din plenitudinea prezenței lui Dumnezeu în actele Sale de revelație și de manifestare personală.

Așadar, în perspectiva „teologiei apofatice”, orice elaborare sau formulare asupra misterului credinței trebuie să aibă un caracter doxologic, deschis. Orice rigiditate teologică sau canonică în legătură cu doctrina riscă să devină mai degrabă o limitare de sens și de perspectivă, decât o apărare a unui conținut care, prin însăși natura sa, nu poate fi cuprins în definiții conceptuale. Desigur, dogmatica nu exclude limbajul analitic și sistematic. Teologia apofatică nu elimină „teologia naturală”. Așa cum a arătat Părintele D. Stăniloae, cele două căi, apofatismul și catafatismul, sunt complementare.

20. Experiența spirituală, personală sau comunitară poate să aibă o valoare teologică sau să sugereze o opinie teologică. Aceasta însă trebuie să fie judecată și corectată de Biserică și de tradiția ei, așa cum reamintește permanent Liturghia înaintea propovăduirii Evangheliei: „Să luăm aminte”, „Înțelepciune, drept!””. Într-adevăr, mărturisirea de credință reprezintă un ghid spiritual permanent, deși categoriile și sistemele discursului teologic nu sunt imuabile și veșnice, deoarece experiența Bisericii traversează diferite timpuri și diverse situații. Teologia se află în lăuntrul experienței cuvântului și puterii lui Dumnezeu de către Biserică, în diferite culturi și filozofii. Ea este formulată în răspuns la problemele ce se pun în istoria Bisericii, ca o interpretare continuă, vie, dinamică a răspunsului pe care îl cere cuvântul lui Dumnezeu. Ea are o funcție de interpretare și de aceea are un caracter mobil, variat, ca însăși viața Bisericilor locale. Și pentru că există totdeauna o tensiune între experiența cuvântului lui Dumnezeu de către Biserică și reflectarea teologică și istorică a acestei experiențe, teologia trebuie să se reînnoiască, să se

corecteze și să se judece conținut în lumina adevărului Revelației și al Tradiției Bisericii.

21. Cu toate că teologia ortodoxă nu acceptă oerarhizare a adevărilor de credință, totuși ea consideră că dogma **îndumnezeirii** constituie o învățătură a căreia Tradiția patristică i-a dat o importanță cu totul particulară. *Theosis* este scopul întregii lucrări a lui Dumnezeu în umanitate și în creație. S-ar putea spune că, din punct de vedere sistematic și ecumenic, îndumnezeirea reprezintă definiția prin excelență a Ortodoxiei. *Theosis* devine țința în care se concentrează marile capitole ale teologiei: antropologia, soteriologia, ecleziologia, eshatologia. Din reacțiile ortodoxe ce s-au produs în legătură cu publicarea în revista „Istina” (vol. 19, nr. 3, 1974) a unor articole catolice contra doctrinei palamite despre Ființa lui Dumnezeu și despre energiile divine necreate, reiese clar că respingerea credinței în **îndumnezeire** înseamnă, în fond, respingerea Ortodoxiei.

22. Identitatea și coerența Bisericii Ortodoxe se exprimă în **Tradiția** ei, care este un ansamblu de elemente componente esențiale: Sfânta Scriptură, mărturisirea de credință apostolică, dogmele sinoadelor ecumenice, teologia exegetică și interpretativă a Părinților Bisericii, cultul, spiritualitatea, structura instituțională. În acest ansamblu organic, elementele componente au istoria, autoritatea, etapele lor de dezvoltare și de receptare. De aceea, se face o distincție, din punctul de vedere al comunicării și al exprimării, între mărturisirea de credință comună, universală, convergențele teologice majore, realizate într-o anumită epocă și situație culturală și răspunsurile pastorale imediate, prilejuite de actualitate, pe care Bisericele le propun într-un context istoric dat. Tradiția împletește Adevărul revelat atemporal cu evenimentele din actualitate. De aceea, învățătura dogmatică permanentă nu se separă, dar se distinge de teologia interpretativă complementară, adică de expunerea ei teologică nouă și actuală. Tradiția comună, conciliară, care conferă unitatea ecumenică necesară, circulă împreună cu Tradiția specifică, locală, expresia diversității necesare. Credința ecumenică, pentru a fi receptată, trebuie să fie comunicată și exprimată în diverse culturi locale. La rândul ei, Tradiția locală, pentru a fi receptată, trebuie să fie în simfonie cu celelalte tradiții locale. Tradiția

este tunică țesută de Biserică în jurul Evangheliei lui Hristos.

23. În cadrul teologiei ecumenice de azi, s-a impus o nouă metodologie de a prezenta Ortodoxia. S-a înțeles, în sfârșit, că Ortodoxia nu e o latură mediatoare a unui triumfi confesional, deoarece „*Pozițiile catolice și protestante nu reprezintă două poziții extreme între care Ortodoxia ar fi chemată să joace rolul de mijlocitoare. Aceste două poziții fac parte din una și aceeași atitudine fundamentală care, în domeniul ecleziologic, pune accentul pe organizare, structură și instituție*”, spune Prof. N. Nissiotis. Chiar dacă noul curent nu s-a conturat încă într-o formă explicită, el a părăsit metoda teologiei tradiționale, comparatiste, care definea Ortodoxia ca pe o a treia formă de creștinism, intermediară între Catolicismul latin și Protestantismul antilatin.

24. Materia teologiei dogmatice și ecumenice va fi expusă în acest tratat potrivit imperativelor și vocațiilor majore ale misiunii creștinismului:

a) **imperativul dogmatic**, adică mărturisirea personală și comună a doctrinei Apostolilor (F.A., 2,42) și a tuturor celor care au dat mărturie despre Dumnezeu întrupat sub inspirația Duhului Sfânt: Profeti, Apostoli, Evangheliști;

b) **imperativul liturgic**, adică celebrarea credinței prin rugăciune, prin cult și prin Taine, pe care Hristos le-a lăsat ca mijloace de actualizare a istoriei mântuirii și de anticipare a Împărăției lui Dumnezeu;

c) **imperativul moral**, adică urmarea lui Hristos pe calea Evangheliei și a Fericirilor, care face din credincios o persoană religioasă (adică, în comunime cu Dumnezeu și în relație cu semenul) și din Biserică, o comunitate morală și diaconală;

d) **imperativul misionar**, adică propovăduirea Evangheliei lui Hristos, după modelul Apostolilor, cu alte cuvinte, extinderea harului și lărgirea „Trupului lui Hristos”, prin evanghelizare, prin misiune și prin mărturie către cei care se află departe de Biserică istorică sau în afară de ea, în lume;

e) **imperativul ecumenic**, adică restaurarea unității văzute a Bisericii universale, unitate care a fost ruptă sau fragmentată în cursul istoriei din motive teologice și neteologice, prin regăsirea „credinței ce s-a dat sfinților o dată pentru totdeauna” (Iuda 3).

II. Istoria teologiei dogmatice

A. Tradiția patristică greacă

Tradiția *patristică* are caracterul unei sinteze dogmatice la care au contribuit: bărbații apostolici, apologeții, martirii, mărturisitorii, scriitorii bisericești, Părinții Bisericii. În mod convențional, perioada clasică a *patristicii* răsăritene se termină cu Sf. Ioan Damaschin (753), dar aceasta nu înseamnă că spiritul *patristic* nu a continuat. Tot mai mulți teologi vorbesc de *neo-patristică*, în care îi includ, mai ales, pe teologii și pe scriitorii bizantini din secolele XIII-XV care au dezvoltat și au sintetizat unele din doctrinele tradiționale. Vom aminti, aici, câteva nume reprezentative:

Clement, episcop de Roma (după Irineu, al treilea succesor după Petru și Eusebiu), scrie *Epistola întâi către Corinteni* (c. 96), în care cere creștinilor să păstreze *armonia*, având modelul celei pe care Dumnezeu, Făcătorul (Demiurg) universului, a pus-o în creația Sa. Clement vorbește clar de succesiunea apostolică („Hristos a fost trimis de Dumnezeu, iar Apostolii, de Hristos”) și confirmă că Apostolii au așezat în cetăți episcopi și diaconi (cap. XLII, 1-5). Episcopii sunt numiți și presbiteri (cap. XLIV, 4-5). Tot lui Clement I se atribuie o a doua *Omilie* către Corinteni (c. 150), în care amintește doctrina penitenței, a întrupării și a Bisericii preexistente, adică „Biserica cea dintâi, duhovnicească, cea creată înainte de soare și de lună” (cap. XIV, 1). Clement a recunoscut, de la început, valoarea unică și veșnică a trupului uman: „Să nu spună cineva dintre voi: trupul acesta nu va fi judecat, nici nu înviază. Cunoașteți doar în ce ați fost mântuiți, în ce ați văzut din nou lumina! Nu v-aare fiind în acest trup? Trebuie, dar, să păstrăm trupul ca pe un templu al lui Dumnezeu... Precum ați fost chemați în trup, tot așa în trup veți și veni. Dacă Hristos Domnul, Care ne-a mântuit, fiind mai întâi Duh, S-a făcut trup și așa ne-a chemat, tot așa și noi în acest trup vom primi răsplată” (Către Corinteni a II-a; cap. IX, 1-5).

Didahia sau *Învățătura celor 12 Apostoli* (descoperită la Istanbul, în 1873) datează de la sfârșitul secolului II. În afară de doctrina despre „cele două căi”, a vieții și a morții, *Didahia* conține instrucțiuni liturgice despre Botez, prin afundare în

apă curgătoare, în numele Treimii, despre Euharistic (cap. 9 și 10), despre agape (cap. 14), despre profeți și despre învățători, care au un rol important în organizarea bisericească, împreună cu episcopii și cu diaconii.

Policarp de Smirna, discipolul Apostolului Ioan, împreună cu **Papias**, martirizat în 156, scrie o *Epistolă către Filipeni* despre martiriul lui Ignatie, episcop de Antiohia, care vizitase Smirna, în drumul său spre Roma. Epistola confirmă activitatea și scrierile lui Ignatie. Se păstrează *Martiriul lui Policarp*, scris de Biserica din Smirna către Biserica din Philomelium, care subliniază importanța moaștelor martirilor.

Scrisoarea lui Pseudo-Barnaba (scrisă în Alexandria, către 135) a fost socotită, într-o vreme, printre scrierile biblice canonice. Pentru a rezolva conflictul dintre textele din Vechiul Testament și învățăturile din Noul Testament, Barnaba recurge la interpretarea alegorică a Vechiului Testament (Moise este „tipul” lui Iisus), interpretare folosită de Clement și de Origen. În Alexandria, „Preînchipuirile” lui Iisus în Vechiul Testament sunt multiple (cap. VII, 7-11). În partea a 2-a, epistola reia doctrina „celor două căi”. Lumina se va sfârși după 6000 de ani (cap. XV, 4), după care urmează împărăția de 1000 de ani (hiliasm).

Păstorul lui Herma, probabil, profet în Biserica din Roma, cuprinde 5 viziuni, 12 porunci și 10 pilde. *Turnul* în construcție, din vedenia a 3-a, este Biserica. Există o singură pocăință pentru păcatele de după Botez (porunca 4).

Papias, episcop de Hieropolis, ucenic al lui Ioan, a compilat o *Expunere a învățăturilor Domnului*.

Scrisoarea către Diognet, operă de mare valoare pentru istoria creștinismului din sec. II, face o prezentare excelentă a modului de viață creștin, acest mod nou care a apărut, totuși, atât de târziu în istorie.

Ignatie (98-117), episcop de Antiohia, Siria, condamnat la moarte sub împăratul Traian, trimis sub gardă la Roma, în drum, oprindu-se la Smirna, de unde adresează scrisori comunităților din Efes, Magnesia, Tralles și Roma, apoi, la Troa, de unde scrie Bisericii din Filadelfia și Smirna și lui Poli-

corp al Smirnei. El introduce în circulație noțiuni de bază ale vocabularului teologic: „Dumnezeu întrupat” (*Către Efeseni*, 7, 2), „Dumnezeu-Hristos” (*Către Smirneni* 10, 1), „creștin”, „creștinătate”, „Biserica universală” („Unde este Hristos, acolo este Biserica sobornicească” - *Către Smirneni* 8, 2), „leacul nemuririi” (=Euharistia) (*Către Efeseni* 20, 2). Ignatie a făcut o descriere completă a structurii ierarhice a Bisericii: fără episcop - care îl reprezintă pe Tatăl, fără prezbiteri - care întruchipează grupul Apostolilor și fără diaconi - care sunt imaginea lui Hristos nu poate exista Biserica (*Către Traliani*, 3). „După cum Domnul Iisus Hristos n-a făcut nimic fără Tatăl, tot așa nu trebuie să facem nimic fără episcop și fără preoți” (*Către Magnezieni* 7, 1). Ignatie subliniază discontinuitatea dintre creștinism și iudaism (*Către Magnezieni* 8, 1), deși recunoaște că Profeții au anticipat Evanghelia în predica lor (*Către Filadelfieni* 5, 2). Împotriva gnosticismului, el afirmă autenticitatea umanității lui Iisus (*Către Traliani* 9-10) și a suferinței Sale (*Către Smirneni* 2-4). Ignatie este episcopul martir prin excelență. Creștinul este „purtător de Dumnezeu” („Teofor”), discipol gata să devină „frământătura lui Dumnezeu” (*Către Romani* 2, 2, 4, 1), prin suferința extremă.

Iustin († cca. 165), păgân din Palestina, filozof convertit, a predat la Roma, unde a și fost executat în lăcașul prefectului Rusticus. Autor al celor două „Apologii” și al „Dialogului cu iudeul Tryphon” (scrise între anii 110-117), Iustin face cea dintâi prezentare personală a teologiei creștine, pe baza mesajului primit de la Apostoli. Pentru a susține continuitatea între Vechiul și Noul Testament, el recurge la teologia Logosului: Hristos este Logosul divin veșnic, ale cărui „semințe” se găsesc în filozofiile precreștine, în profețiile și în legea Vechiului Testament. Centralitatea Logosului în creație, în istorie, în religie și în rațiunea umană este argumentul pentru a susține universalitatea creștinismului. Sfântul Iustin oferă cele dintâi dovezi despre Tainele și despre ritul creștin. Botezul se săvârșește în numele Sfintei Treimi (I *Apologie*, cap. 61). Euharistia este „Trupul și Sângele lui Iisus întrupat” (*Idem*, cap. 66), pâinea consacrată prin rugăciune (epicleză). Instituția bisericească, Euharistia și elementele fizice formează o unitate indisolubilă, deoarece reprezintă relația dintre Întrupare și Trupul și Sângele lui Iisus Hristos.

Clement al Alexandriei, de origine din Atena, este succesorul lui Panten, după 180, la conducerea Școlii catehetice din Alexandria. Din nevoia de a introduce credința creștină în cercurile intelectuale ale vremii, el compune cele dintâi prezentări sistematice teologice, folosind termenii filozofiei păgâne: „Protrepticul”, „Stromatele”, „Pedagogul”. În acest sistem, Sfânta Scriptură are un loc central. Teologia își trage toată seva, viața și respirația ei din Scriptură (*Stromate* 7, 1, 1). Totuși, creștinismul trebuie înțeles ca adevărata „gnosis”. Spre deosebire de Tertulian, care pune în antiteză Evanghelia cu filozofia, numită „Maica tuturor ereziilor”, și de scriitorii care compară filozofia cu „femeia stearpă”, Clement are o atitudine pozitivă față de speculația filozofică. Filozofia este o pregătire posibilă pentru Evanghelic.

Istoria literaturii creștine cunoaște și un alt Clement, episcop de Roma, cel care a scris cea mai veche operă creștină după Noul Testament, „Epistola către Corinteni” (scrisă în 96). Către 170, Dionysius, episcop de Corint, face cunoscut episcopului de Roma, Soter, că scrisoarea lui Clement a sosit și că se citește public în biserici.

Eusebiu de Cezareea - Palestina (260/265-339/340), cel dintâi istoric, erudit, apologet, filolog, creștin, a colecționat toate documentele și datele privind evenimentele și instituțiile bisericești, autori, scriitori și martiri ai Bisericii primare. În „Istoria bisericească” el a strâns nu numai cel mai important material istoric despre creștinismul primar, dar a transcris fragmente de texte, comentarii și acte de mare valoare pentru reconstituirea tradiției post-apostolice. În „Cronica” sau „Canoane cronologice” el prezintă un tablou sintetic, având date din istoria sacră și din cea profană. El a formulat propria concepție despre istoria lumii și a Bisericii, folosind ca argument „pedagogia” lui Dumnezeu în procesul istoriei, care susține totdeauna „Biserica triumfătoare”. În acest proces al Bisericii triumfătoare, se înscrie și victoria împăratului Constantin, căruia îi face biografia în „Viața lui Constantin”. Persoana și instituția imperială nu sunt altceva decât reflexul terestru al suveranității divine. Colaborator al lui Pamfile, bibliotecarul din Cezareea, discipol al lui Origen, îl susține, la început, pe Arie, dar, după Niceea, devine partizanul ortodocșilor. În „Pregătire pentru Evanghelic”, el relevă patrimoniul religiilor necreștine.

Atanasie de Alexandria († 373) este cel mai tenace apărător al hristologiei în controversa provocată de erezia ariană. În contextul celui dintâi sinod ecumenic, unde a jucat un mare rol, el subliniază deosebit de mult Fiului cu Tatăl și susține că Logosul constituie unitatea Persoanei lui Iisus. Este cel dintâi teolog, care subliniază semnificația soteriologică a Întrupării. În „*Despre întruparea Cuvântului*” (scrisă c.316-318), el afirmă nu numai că mântuirea implică o întrupare autentică, ci și că întruparea înseamnă mântuire. Mântuirea este opera Cuvântului întrupat, Care S-a făcut om din „condescență”, adică pentru a arăta iubirea Sa („*Despre întrupare*, cap. 8). Desigur, Întruparea, Răstignirea și Învierea formează un tot în procesul mântuirii, care este concepută ca un act de restaurare. În *Împotriva păgânilor*, Sfântul Atanasie combate idolatria și teoria demiurgică despre originea lucrurilor, ea fiind făcute dintr-o materie preexistentă. Dumnezeu a creat lumea din nimic prin cuvânt (Evr. 11, 3). În 367, stabilește lista cărților Noului Testament (cea mai veche listă s-a păstrat într-un fragment, dintr-un vechi manuscris - numit „*Canonul Muratori*”, descoperit de învățatul italian Ludovico Muratori, în 1740).

Chiril al Ierusalimului este nu numai conducător de Biserică, între 341-387, ci și autorul *Catehezelor*, model unic în istoria teologiei și a instruirii creștine, pe care le-a ținut, începând cu anul 349. Crezul Bisericii din Ierusalim, pe care îl explică în catehezele sale, folosind un vast material biblic, pare să stea la baza Simbolului de credință, promulgat de către al doilea Sinod ecumenic (Constantinopol, 381). De altfel, *Chiril* subliniază, în mod deosebit, rolul Bisericii în cunoașterea și în identificarea canonului Scripturilor, adică a cărților inspirate și citite public în Biserică. Nu numai doctrinele de credință, ci și Tainele Bisericii formează obiectul instrucției catehetice. Cele cinci *Cateheze mistagogice*, în care explică simbolismul Botezului, al Mirungerii și al Euharistiei, formează un compendiu de teologie sacramentală. El dă o mare importanță Tainei Mirungerii: „*Când trupul tău e uns cu untdelemn văzut, sufletul tău e sfințit de Duhul Sfânt*” (*Cateh. mist.*, 3, 3).

Părinții capadocieni - Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa - au jucat un rol decisiv în perioada post-niceeană, mai ales, în elaborarea teologiei trinitare. Ei clarifică noțiunea

de „hypostasis”, ca mod personal de existență a dumnezeirii comune, nu ca mod de relație.

Vasile de Cezareea († 379), teolog, ascet, predicator, episcop, autor al Liturghiei, studiază în Cezareea Capadociei, la Constantinopol și la Atena, unde îl cunoaște pe Grigorie de Nazianz, asimilând o vastă cultură istorică și filozofică. Mare admirator al culturii clasice, el va scrie *Discurs către tineri, despre folosirea literaturii grecești*. Înelinat spre asceză, practică monahismul, pe care îl concepe ca pe o viață comunitară (cenobitică). Mai târziu, va scrie *Regulile monastice*, iar împreună cu Grigorie de Nazianz va alcătui „*Biblioteca*”, colecție de texte despre „frumusețea divină”, din scrierile lui Origen. Hirotonit preot în 364, el se consacră problemelor pastorale și sociale. Crează în Cezareea, în favoarea săracilor, instituții de binefacere și de asistență socială: refugii, azile, spitale, cantine populare, cunoscute sub numele de Vasiliada. Tot acum, scrie *Hexameron*, predici în care comentează, după metoda literală, referatul biblic despre creație. La moartea lui Eusebiu (370), Sfântul Vasile este ales episcop de Cezareea. În afara activității lui sociale, el va deveni apărătorul principal al Ortodoxiei de la Niceea, preluând, astfel, rolul lui Atanasie. El se va opune nu numai celor care refuzau să accepte divinitatea Sfântului Duh, pentru care scrie *Tratatul despre Duhul Sfânt*, dar și împăratului Valens. În toate disputele teologice, el face apel la Biblie și la Tradiția acceptată în comun, care s-a transmis atât sub forma dogmelor, cât și a propovăduirilor. Iar acolo unde Biblia tace, și teologia trebuie să tacă. Misterul Treimii este insondabil. Chiar în Ființa Sa existentă, Dumnezeu nu epuizează misterul Său. Căruia I se cuvine un cult de adorare. Acesta va fi obiectul celor *Trei cărți contra lui Eunomie*, discipolul lui Arie, care afirma că omul îl cunoaște pe Dumnezeu, așa cum El însuși Se cunoaște. Pentru Sfântul Vasile, o definiție exclusiv intelectuală, pozitivă, catafatică a lui Dumnezeu, ar însemna o limitare a Ființei Sale. El a lăsat o colecție de scrisori, în care tratează subiecte teologice, pastorale și sociale.

Grigorie de Nazianz sau Teologul († 390), mare orator și poet creștin, pasionat de cultură și de poezie, studiază în Cezareea, la Alexandria și la Atena, unde se împrietenește cu Sfântul Vasile. Este botezat și hirotonit preot de către tatăl său, Grigorie, care moare în 374. Hirotonit episcop în

411 de Sfântul Vasile pentru eparhia Sasimeii, nu se acomodează cu această slujire; de aceea rămâne la Nazianz, unde îl ajută pe tatăl său. Între timp, este chemat la Constantinopol de împăratul Teodosie, pentru a conduce „Haghia Sofia”, care fusese luată în stăpânire de erefici. În aceste împrejurări, împăratul convoacă (mai-iunie, 381) al doilea Sinod ecumenic, la care participă și el. Tot în această perioadă, Grigorie scrie *Cele cinci discursuri teologice*. După sinod, trece prin Nazianz, apoi se retrage la Arianz, de unde scrie o serie de *Scrisori teologice* contra ereziei apolinariiste (Cuvântul, asumându-și firea umană, ar juca rol de suflet în trup). A cultivat genul epistolar, iar în teologie - pe care o considera ca o meditație asupra misterului lui Dumnezeu, pornind de la experiența personală - a introdus un vocabular poetic.

Grigorie de Nyssa († 394), fratele lui Vasile cel Mare, profesor de retorică, este hirotonit în 371 ca episcop de Nyssa, în Capadocia, Asia Mică. Ia parte la Sinodul ecumenic din 381, unde este unul din cei mai mari predicatori. În 383, scrie *Cuvântul catehetic*, o prezentare pedagogică a doctrinei ortodoxe acceptată de sinod, lucrare care a avut o mare influență asupra întregii literaturi catehetice ulterioare. Opera lui cuprinde lucrări polemice: *Contra lui Apolinarie (Antirrheticos)*; bibliografice: *Viața surorii sale, Macrina*, consacrată monahismului; teologice: *Despre crearea omului și Viața lui Moise*; exegetice: despre *Fericiri* și despre *Rugăciunea domnească*. Contribuția lui teologică este importantă, mai ales, în capitolele despre „îndumnezeire” (Theosis); despre „spectază”, adică înaintarea în cunoașterea lui Dumnezeu; despre „Trupul euharistic”, care se dă ca hrană, ca substanță nouă ce crează omul nou.

Ioan Hrisostom († 407), cel mai vestit predicator din istoria Bisericii, mare ascet și reformator, este născut în Antiohia, unde își face studiile teologice în cadrul școlii de exegeză biblică, ce era condusă de Diodor de Tars. Tot în Antiohia, este hirotonit diacon și preot (385). Ca diacon, scrie *Despre preoție*, o lucrare neîntrecută până azi; ca preot, se consacră activității predicatorale. Predică zilnic, asupra tuturor subiectelor, dar, mai ales, asupra eticii personale și sociale, apărându-i pe săraci și pe exploatați, condamându-i pe cei bogați și pe cei care dețin puterea. În *Omiliile despre statutu*, îi susține pe cei care se revoltaseră împotriva familiei imperiale. Compune omilii exegetice

asupra tuturor cărților Vechiului și Noului Testament. Îl atrag, în special, epistolele pauline. Datorită reputației sale de predicator, este ales, în 397, episcop de Constantinopol, unde va intra în curând în conflict cu Eutropiu, ministru la curtea împăratului Arcadius, și cu împărăteasa Eudoxia, deoarece el propunea o reformă totală a modului de viață, în Biserică și la curtea imperială. Cu complicitatea patriarhului Teofil al Alexandriei, Sfântul Ioan este depus de un sinod local, în 402. Revine din primul exil, dar, în cele din urmă, Eudoxia îl exilează la Cucuz, unde moare, în 407. De aici, scrie cea mai mare parte a scrisorilor, în special, cele 17 *Scrisori către Olympiada*.

Ioan Hrisostom a avut un mare respect față de Sfânta Scriptură și față de Sfânta Liturghie. Duhul Sfânt a inspirat Scriptura și Duhul o interpretează prin iluminare personală, de aceea citirea Bibliei este un mijloc de a primi harul. Întreaga sa teologie este dominată de ideea de sinergie: citirea Bibliei și iluminarea Duhului, ritualul Tainelor și lucrarea Duhului, credința ca dar și faptele ca răspuns al omului. Credința nu este suficientă pentru mântuire, deoarece Dumnezeu nu silește, ci îi atrage pe cei care voiesc să fie atrași. De asemenea, în săvârșirea Tainelor, ritualul sau materia nu sunt suficiente, ci este necesară invocarea Duhului Sfânt. În etica sa socială, el a subliniat că iubirea aproapelui, a celui sărac, este o adevărată taină.

Chiril al Alexandriei († 444) este nepotul și succesorul patriarhului Teofil al Alexandriei (412), care l-a depus pe Ioan Hrisostom și i-a eliminat numele din dipticele liturgice. Exeget și teolog profund, **Chiril** preferă stilul polemic, demascând erorile adversarilor săi cu tenacitate și cu intransigență. A participat la respingerea ereziei lui Nestorie, condamnat la Sinodul din Efes, deoarece a refuzat să atribuie Fecioarei Maria titlul de Născătoare de Dumnezeu (Theotokos). În 430, în numele Sinodului Bisericii din Egipt, împotriva lui Nestorie, face un rezumat al doctrinei ortodoxe, la care adaugă *Anatematisme*, adică douăsprezece opinii teologice nestoriene, pe care le condamnă. În a treia scrisoare dogmatică scrisă lui Nestorie, el susține că în Hristos, Cuvântul și Trupul nu sunt asociate sau conjugate, ci unite într-un ipostas. Unirea ipostatică este o unire autentică și adevărată. El vede unitatea nu numai dintre jertfa de pe cruce și Euharistic, prin care devenim părtași ai Trupului și ai Sângelui lui Hristos, ci și dintre

hristologie și soteriologie, deoarece moartea pe cruce are sens mântuitor numai dacă este a Fiului lui Dumnezeu-Însuși în trup. Formula sa hristologică: „*O unică natură a Cuvântului întrupat*”, prin care vrea să explice unitatea Persoanei lui Hristos, a fost reținută de monofiziți, dar n-a fost acceptată de Sinodul de la Calcedon (451), ca deplin ortodoxă. Aceasta nu înseamnă că hristologia lui Chiril deviază de la tradiția ortodoxă în general, pentru că, în concepția lui Chiril, noțiunea de „fire” (physis) corespundea total cu aceea de persoană, care și-a găsit locul mai târziu în hristologie. Deci, formula lui Chiril nu implică monofizismul lui Eutihie, iar Sinodul din 553 condamnă scrierile lui Teodoret de Cir, în care atacă *Anatemișmele* lui Chiril. De asemenea, împăratul Zeno, în *Henoticon* (482), proclamă *Anatemișmele* ca normă a doctrinei ortodoxe.

Corpus areopagiticum sau Scrierile areopagite sunt patru tratate de teologie mistică, scrise de un autor numit Dionisie a cărui identitate este necunoscută: au apărut în Siria, în secolele V-VI, sub titlul: *Numele divine, Teologia mistică, Ierarhia cerească și Ierarhia bisericască. Scrierile* au avut o influență mare asupra spiritualității și simbolismului Tainelor, nu numai în Răsărit, ci și în Apus, unde au fost traduse de John Scot Erigen. În *Numele divine*, autorul dezvoltă teologia apofatică, folosind limbajul filozofic neoplatonic. Dumnezeu este „supra-esență”, treime și monadă, dincolo de orice cunoaștere, transcendentă. El este însăși Transcendența absolută, dar în același timp, Cauza, Realitatea omniprezentă și omnilucrătoare. *Dionisie* vorbește de două distincții sau manifestări în Dumnezeu: o mișcare descendentă, adică „ieșirile” în afară din esența Sa, procesiunile „ad extra” sau puterile (sau „numele”) prin care Se lasă împărtășibil; o mișcare ascendentă, prin „ec-staz”, adică întâlnirea personală cu Dumnezeu, pentru a atinge analogia (sau starea de imitare). În *Teologia mistică*, el va arăta cum cunoașterea lui Dumnezeu nu e un proces natural, ci un proces ce implică inițiere prin simboluri. Taienele înseși sunt simboluri și rituri de inițiere.

Dionisie a lăsat descrierea ierarhiei cerești, sub forma a nouă cete îngerești în trei triade; iar a celei bisericesti, în două triade (ierarhi, preoți și diaconi (slujitori), călugări, popor și calehumeni).

Leontiu de Bizanț († 542), autorul *Tratatului* (în trei cărți) împotriva nestorienilor și eutihie-

nilor, în care dezvoltă noțiunea de enipostaziere („enhypostasis”), potrivit căreia firea omenească a lui Hristos nu are propriul ei subiect autonom, ci este en-ipostaziată, adică centrată în Persoana Cuvântului; unirea ipostatică nu înseamnă fuziunea firilor (disimetrie) și nici o relație de voință. Ipostasul preexistent al Cuvântului posedă de la Întrupare ambele firi, care co-există în *ipostas* păstrându-și fiecare proprietățile lor, necontopite.

Maxim Mărturisitorul (581-662), călugăr și martir, autorul unui sistem teologic de mare amploare care a sintetizat tot ce a produs teologia de la Origen la Scrierile areopagite. El a scris *Centurii despre dragoste, Ambigua* - comentarii asupra textelor dificile biblice și patristice (Grigorie de Nyssa și Dionisie), *Mistagogia* (628-630), *Răspunsuri către Talasie, Dialog cu Pyrrhus*. El a dominat controversa hristologică provocată de monotelism (susținut și de împăratul Heraclius) și monoenergism, doctrine eretice care susțineau că voința („thelima”) și puterea („energeia”) depind de ipostas, deci în Hristos există numai o singură voință și o singură energie. *Maxim* combate această erezie, învâțând că, deși ipostasul este unic, cele două firi își păstrează energiile și voințele lor după Întrupare, deci Hristos are două voințe și energii. El clarifică vocabularul trinitar: esență, putere, energie, spunând că energia este manifestarea esențială, concretă a esenței. În unirea ipostatică, fiecare fire își păstrează caracteristicile („idiomata”) ei. Tot el face deosebirea între voința naturală („thelima”) și voința sau alegerea deliberativă („gnomi”), aceasta din urmă apărând ca o consecință a păcatului. Iisus a avut voința naturală a firii umane, dar a fost liber de momentul deliberării. Întrucât păcatul se ivește la nivelul voinței gnomic, Iisus nu are păcat. Cu toate că chipul lui Dumnezeu în om este libertatea, omul este confruntat cu această dualitate a alegerii și deliberării. Mântuirea este o acțiune personală și responsabilă, adică depinde de voința proprie a fiecăruia.

Maxim Mărturisitorul a respins origenismul, care susține imobilitatea veșnică a lui Dumnezeu, făcând deosebire între transcendența absolută a esenței divine și realitatea creației în timp, între geneză și mișcare. Logosul creator conține în El diversitatea creației, o multitudine de „logoi”. El joacă rolul de principiu, centru și țintă (telos), de aceea creația nu este autonomă, ci are o mișcare

naturală determinată de *logos*, care vin din Logosul creator. În acest proces, omul - microcosmos - are un rol cosmic, făcând legătura între elementele creației - înclinate spre dezintegrare și corupție, prin păcat - pentru a le reuni prin voința sa, cu principiul și cu sfârșitul sau cu scopul lor (telos), Dumnezeu.

Ioan Damaschin (650-753), ultimul „părinte” al Bisericii din această perioadă a patristicii bizantine, cel din urmă care a încercat o sinteză de împoare a doctrinei ortodoxe tradiționale: *Expunerea credinței ortodoxe*, a treia parte din suma sa teologică, *Izvorul cunoașterii*. Este cunoscut pentru lupta de apărare a cultului icoanelor, în timpul persecuției iconoclaste, din pricina căreia suferă. A scris opere teologice, cuvântări, ode și imnuri maritologice: *Cuvântări despre icoane*, *Paralele sacre* (scrituri biblice și patristice). Pentru poezia sa liturgică, a fost numit „David al Noului Testament”. În ceea ce privește hristologia, **Ioan Damaschin** reia doctrina hristologică de la Calcedon, inclusiv formula lui Chiril de Alexandria, asimilând clarificările de mai târziu, datorate lui Leonțiu de Bizanț și lui Maxim Mărturisitorul. Ipostasul lui Hristos nu este rezultatul unirii a două firi, ci este ipostasul Cuvântului preexistent Întrupării. Cuvântul devine ipostasul trupului, de aceea Fecioara L-a născut pe Fiul lui Dumnezeu din două firi și arătat în două firi. Firea umană este o realitate care apare în ipostas (enhypostaton). Cu toate că nu are ipostas uman, firea umană păstrează proprietățile sau caracteristicile (idiomata) ei, pasiunile ei naturale și nestricătoase. **Damaschin** subliniază reciprocitatea dintre firi (communicatio idiomatum), o consecință a unirii ipostatice, în ambele sensuri, deși în mod asimetric: pe de o parte, Hristos Și-a asumat trupul posibil, care suferă; pe de altă parte, trupul primește starea de îndumnezeire, fiind fără de păcat.

Lista aceasta nu este exhaustivă. Alte nume mai pot fi incluse, ca de pildă: **Policarp de Smirna** († 155); **Teofil de Antiohia** (sec. II), care scrie „Trei cărți către Autolyceus”; **Atenagoras** (sec. II), filozof creștin din Atena, care a scris „Apologie pentru creștini” și „Despre învierea morților”; **Meliton de Sardes** († 190) - „Omilie pascală”; **Tatian Asirianul** († 180) - „Discurs către greci”, „Diatessaron”; **Didim cel Orb** (310-398) - „Tratatul despre Trinitate”; **Evagrie Ponticul** (346-399), discipolul lui Macarie cel Mare (390), autorul unei culegeri de texte monastice și ascetice; **Epifanie de**

Salamina (315-403) - „Ancoratus” și „Panation”; **Efrem Sirul** (306-373); **Teodoret de Cyr** (393-458) - „Despre providență”, „Istoria bisericească”, „Istoria ereziilor”, „Istoria călugărilor sirieni”; **Roman Melodul** (491-560); **Teodor de Mopsuestia** (350-428); **Isidor de Pelusium** (370-470); **Sava al Ierusalimului** († cca. 540); **Ioan Climacos** (= Scărarul, sec. VI) - „Scara desăvârșirii”, în care dezvoltă doctrina isihasmului.

După perioada clasică, se pot aminti lucrările și autorii următori: „*Triumful Ortodoxiei*” din 843, adică restabilirea cultului icoanelor (iconodulia); aceasta este opera unor mari personalități bisericești și teologi: **Ioan Damaschin**, amintit mai sus, **patriarhul Gherman** († 773), **Teodor Studitul** († 826), **patriarhul Nichifor** (758-843). La începutul secolului VIII, împărații bizantini **Leon al III-lea Isaurul** (717-741) și **Constantin al V-lea Copronimul** (741-775), sub influența islamului, condamnă venerarea icoanelor sub pretextul că este idolatrie, folosind o scrisoare a lui Eusebiu către Constantin, sora împăratului Constantin. Însuși împăratul Constantin al V-lea Copronimul formulează argumentele iconoclasmului, spunând că Vechiul Testament este contra idolatriei și că umanitatea lui Hristos nu poate fi reprezentată deoarece este umanitatea Logosului nedespărțită de dumnezeirea Sa. Unde este Trupul lui Hristos este și Firea Sa dumnezeiască, de aceea ele nu se pot despărți pentru a fi reprezentate separat. Un sinod ținut în 754 respinge cultul icoanelor, împotriva hotărârii Sinodului Quinisexi, din 692 (can. 82).

Pentru cei care au luat apărarea cultului icoanelor, iconoclasmul înseamnă nu numai negarea realității istorice a Întrupării Cuvântului, ci și respingerea întregii hristologii calcedoniene și necalcedoniene. Iconoclaștii nu fac distincție reală între natură și ipostas și nici nu știu consecințele unirii ipostatice, adică păstrarea umanității și a caracterelor umane, și, în același timp, îndumnezeirea Trupului lui Hristos. Icoana este reprezentarea lui Hristos în formă umană: ea nu e o imagine a lui Dumnezeu cel invizibil, ceea ce ar însemna idolatrie, ci a lui Dumnezeu înomenit, în trupul uman. Iconoclaștii continuă să susțină că imaginea lui Dumnezeu este un idol, deoarece imaginea este la fel cu prototipul, cu modelul. Partea ortodoxă răspunde că numai Fiul este imaginea - chipul consubstanțial cu Tatăl. Icoana nu este consubstanțială cu modelul.

Teodor Studitul, autorul scrierii *Antirrheticos*, face o distincție clară între „model” și „chip”, și, deci, și între „latreia”, adorarea lui Dumnezeu, și „proskynesis”, venerarea icoanelor. „Iconodulia” dă o valoare proprie trupului. Prin „communicatio idiomatum” natura umană este îndumnezeită. Trupul lui Hristos devine izvorul îndumnezeirii. Sinodul ortodox de la Niceea (787) respinge sinodul iconoclast din 754. Patriarhul Nichifor, după în 815 de Leon al V-lea Armeanul, continuă să respingă scrierile lui Constantin și să ia apărarea venerării icoanelor. Iisus Hristos poartă firea umană a tuturor, dar El este contemplat în mod individual. El are un nume, care îl face distinct în relațiile cu alții. Inscripția de pe icoana lui Hristos, „Cel Ce este”, arată că icoana este o reprezentare a ipostasului, nu a esenței Sale transcendente. Icoana, ca și iconostasul, nu este altceva decât prezența și manifestarea vizibilă, către exterior, a misterului transcendent al vieții divine.

Simeon Noul Teolog (942-1022) a lăsat o colecție de *Imne ale iubirii* și o serie de tratate teologice și etice în care dezvoltă tema experienței conștiente a comuniunii cu Dumnezeu. Împotriva celor care spuneau că este imposibilă comuniunea reală cu Dumnezeu, negând astfel însăși venirea Duhului Sfânt și viața creștină ca atare, **Simeon Noul Teolog** învață că îndumnezeirea este o experiență reală, conștientă, adică experiența unei realități obiective, participarea la slava-lumina în care creștinul este îmbrăcat la Botez. Comuniunea cu Dumnezeu ca și cunoașterea sau contemplația au un caracter de participare, de unde, conștiința personală a prezenței harului.

Nicolae de Metona a luat parte la sinoadele din 1156 și 1157 din Constantinopol, ținute sub Manuel Comnenul, care s-au pronunțat în controversa despre jertfa euharistică. Diaconul Soterios Panteugenos, din Antiohia, susținea că jertfa este adusă numai Tatălui, deoarece Fiul este Cel Care oferă și Se oferă, iar Tatăl, Cel Care primește. **Nicolae de Metona** arată că realitatea jertfei, aducerea și primirea ei trebuie să fie interpretate în contextul economiei mântuirii, care are un caracter trinitar. Economia mântuirii este o acțiune comună la care participă toate persoanele Treimii, deși fiecare persoană participă în mod distinct. Fiul întrupat, Cuvântul, Care este preot, jertfa și Cel Care aduce, nu l-a părăsit pe Tatăl. Jertfa euharistică nu este o repetare a jertfei de pe cruce, deoarece El

Se oferă, este oferit și tot El primește. De altfel, Hristos ne-a mântuit prin întregul mister al economiei, jertfa fiind punctul central al acestei economii. Jertfa nu are un caracter juridic sau de schimb și, în acest sens, ea nu este numai o condiție a mântuirii, ci, mai ales, este un act de reconciliere și de iertare, în care Dumnezeu refăce comuniunea cu omul.

Grigorie Palama (1296-1359), călugăr de la Athos, introduce o nouă perioadă în teologie, prin dezvoltarea și precizarea doctrinei despre energiile divine necreate. În polemica sa cu Varlaam, grec din Calabria (Italia de Sud), care preda la Constantinopol din 1330, **Palama** ia apărarea isihasmului, introdus la Athos de Ioan Climacos și de Nichifor Isihastul, afirmând că „vederea” sau cunoașterea lui Dumnezeu este un act de participare, de experiență. El este de acord cu Dionisie Areopagitul, în ceea ce privește transcendenta, ca fiind proprie ființei lui Dumnezeu; dar, pentru el, „ierarhiile” sau ființele intermediare nu au sens decât în Vechiul Testament, deoarece în Noul Testament, Dumnezeu S-a întrupat în Persoana Fiului. **Grigorie Palama** deosebește în vocabularul teologic termenii: esență sau substanță, ipostas („hypostasis”), energii („energeia”), cărora le corespunde un mod de unire, unirea după esență, care aparține Persoanelor Treimii și care nu poate fi realizată de om; unirea după ipostas sau unirea ipostatică, proprie lui Iisus Hristos; unirea după energii sau după har, accesibilă omului. Unirea după har este unirea cu Dumnezeu, deoarece energiile divine participabile sunt necreate. Pentru **Grigorie Palama**, lumina Taborului este motivarea acestei afirmații; pentru adversari, lumina taborică este creată. **Grigorie Palama** își dă seama că, spunând că lumina taborică este iradierea dumnezeirii, adică existența vieții divine „ad extra”, salvează posibilitatea îndumnezeirii, opunându-se încă o dată tendințelor origeniste și metafizice, care se limitau la simplitatea, la imutabilitatea și la neparticipabilitatea esenței divine. Sinoadele din Constantinopol, din 1347 și din 1351 - prezidate de împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzinul - confirmă doctrina *palamită*. Cu toate acestea, un alt teolog grec, Grigorie Akindynos, se opune condamnării lui Varlaam de Calabria și scrie împotriva lui **Grigorie Palama**, pe care îl acuză de confuzie a naturilor. Akindynos nu admite distincția între esență și energii, care ar însemna același lucru, și neagă

posibilitatea participării sau îndumnezeirii, deoarece ființa lui Dumnezeu e simplă, nu compusă.

Nicolae Cabasila - Chamaetos (n.1322/1323), preten și însărcinat cu misiuni al împăratului bizantin Ioan al VI-lea Cantacuzinul (devenit monah după abdicare, în 1354), nepotul lui N. Cabasila († 1363), care-l urmasc în scaunul de Tesalonie pe Grigorie Palama (1350-1359). După abdicarea împăratului, *Cabasila* se dedică scrisului teologic, fiind influențat de spiritualitatea isihastă și de polemica avută cu teologii latini sau latinofili (printre care Dimitrios Kydones). Cele mai importante lucrări sunt: *Comentariu asupra Liturghiei și Viața în Hristos*, adică despre experiență în viața sacramentală, mijlocită prin cele trei Taine: Botez, Mirungere și Euharistie. De asemenea, scrie o carte contra lui Nichiforos Gregoras, adversarul lui Palama, și publică *Purcederea Sfântului Duh* a lui N. Cabasila. *Cabasila* are meritul de a readuce în prim plan, în contextul doctrinei palamite, caracterul hristocentric al Tainelor, izvorul sacramental al spiritualității, importanța centrală a Liturghiei în viața bisericească. El este pentru o teologie sacramentală hristocentrică, deoarece Trupul îndumnezeit al lui Hristos, care se dă la împărtășanie, rămâne izvorul harului. Dacă iconomia mântuirii obiective are un caracter trinitar, cea a mântuirii subiective are un caracter sinergie; nici pelagianismul, nici augustinismul, nici teologia meritului, ci sinergia între prezența lui Hristos în Taine și libertatea personală a credinciosului.

În înnoirea teologică și în reforma vieții spirituale și bisericești din secolele următoare, un rol central l-a jucat monahismul de la Athos, stabilit, în 963, de către Athanasios de Trebizonda, sub Nichifor al II-lea Focas. Spre ilustrare, pot fi menționate câteva nume: Serghie de Radonej (1314-1392); Simeon al Tesaloniceului († 1429); Mitropolitul Marcu de Efes (1392-1444), care refuză să semneze unirea cu Roma, în 1439, la Florența; Nil de Sorsky (1433-1508), care scrie *Viețile Sfinților*.

Este rândul Bisericilor Ortodoxe locale să producă adevărați reformatori ai vieții duhovnicești și bisericești: Paisie Velicicovski (1722-1794), în Biserica Moldovei; Nicodim Aghioritul (1749-1809), în Biserica Greacă; Tihon de Zadonsk (1724-1783), în cea Rusă; Nicodim Aghioritul, care reia învățătura Sfinților Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama, compune și scrie *Filocalia*, împreună cu Macarie de Corint, publicată la Veneția, în

1782; *Pidalionul* (colecție de cânoane), *Viețile Sfinților*, *Viața lui Grigorie Palama*.

B. Părinți și scriitori apuseni

Tertulian (c.160 - c.240) - scriitor creștin de limbă latină, cel care a pus în circulație termenii tehnici ai teologiei creștine (Trinitas, persona etc.). Și-a petrecut viața în Cartagina, provincie romană a Africii. În 207, devine adeptul montaniștilor, care pretindeau că au revelații particulare ale Duhului Sfânt.

Subiectele tratate de Tertulian sunt: atitudinea creștinilor față de statul roman; apărarea Ortodoxiei contra ereziilor; dialogul critic cu filozofia. El afirmă că „sângele creștinilor este sămânța creștinismului” pentru a-i apăra pe credincioși și se întreabă: „Ce are în comun Atena cu Ierusalimul?”, o formulă de a ține filozofia la locul ei.

Opera de bază este *Apologeticul*. În *Împotriva lui Marcion*, apără folosirea Vechiului Testament de către creștini și subliniază unicitatea lui Dumnezeu. În *Contra lui Praxeas* vorbește de doctrina Trinității. A mai scris *Prescripția contra ereziilor*, în care demonstrează că Scriptura este proprietatea și bunul exclusiv al Bisericii; *Despre mărturia sufletului*, împotriva gnosticilor; *Despre Botez*, în care critică Botezul copiilor; *Despre pocăință*, *Despre învierea morților*. Tertulian se pronunță pentru o disciplină creștină severă. Cărțile păstrate sunt din perioada 196-212.

Ciprian - episcop de Cartagina, convertit la creștinism, în 246. În timpul persecuției împăratului Decius (250), Ciprian a părăsit Cartagina. Mulți creștini au negat credința sub presiunea persecutorilor și au fost numiți *lapsi*-căzuți, în timp ce alții au suferit, *confessores*. În anul 251, un sinod local a decis condițiile de primire în Biserică a *lapsi*-lor. Din cauza aceasta, un grup de disidenți s-au separat de Biserică. Împotriva acestora, Ciprian a scris *Despre unitatea Bisericii* și a afirmat: „Salus extra ecclesiam non est”.

În anul 255, începe conflictul dintre Ciprian și episcopul Ștefan de Roma, cu privire la validitatea Botezului săvârșit în afară de Biserica principală. El crede că mântuirea se limitează la Biserică și de aceea cere să fie rebotezați creștinii din Biserica separată. Ciprian este trimis în exil și moare ca martir, la 14 septembrie 258, devenind un exem-

plu pentru creștinii persecutați. Influențat în teologia sa de Tertulian, Ciprian a crezut că unitatea Bisericii depinde de armonia și de egalitatea episcopilor. A dat o mare importanță conciliului episcopilor care, după el, sunt toți egali, ca Apostolii.

Augustin s-a născut la Tagaste (Numidia-Algeria) din părinți africani, în 354. A învățat credința creștină de la mama sa, Monica, a fost catehumen și s-a botezat după o lungă cale spre convertire (descrisă în *Confesiuni*), în 387. A predat retorica în Cartagina. A devenit adept al manicheismului, o religie dualistă, care încuraja ascelismul. Stă un timp la Roma, apoi, în 384, a fost numit retor la Milan, unde îl întâlnește pe Ambrozio. Este influențat de neoplatonism, care pune accent pe perfecțiunea spirituală și pe contemplația interioară. Sub aceste influențe, Augustin crede că răul își are cauza în absența binelui, nu este deci un principiu în sine, cum credeau manicheii. El încearcă să părăscască „trupul și sufletul”, să nu se „conformeze” cu lumea, găsind sprijin pentru aceasta în *Epistola către Romani* 13, 13-14 și în exemplele lui Antonie și Victorinus.

După Botez, Augustin se retrage la Cassiciacum, ca filozof creștin, iar în 388, după moartea mamei sale, se întoarce în Africa. Formează o comunitate monastică de studiu și de contemplație, la Tagaste. În 391, devine preot la Hippo, iar în anul 396, episcop. În acest timp, Augustin, de la neoplatonismul creștin, înclină către o concepție pesimistă despre lume, societate, istorie. Augustin formulează principiul: *Crede ca să înțelegi*, principiu opus raționalismului manicheilor. Contra schismei donatistilor, care existau în Hippo, susține că Biserica este un teren mixt, unde grâul și neghina cresc împreună, respinge deci practica rebotezării, deoarece Tainele sunt sfințite de Iisus însuși. Desigur, Sfintele Taine nu dau roade în sufletul omului dacă sunt primite fără dragoste. *Serie Despre Treime*.

După anul 411, Augustin intervine în disputa cu pelagianii, pe care-i atacă după ce Celestin respinge Botezul copiilor. Augustin susține condamnarea pelagianilor care minimalizau puterea harului. El dezvoltă mai multe doctrine: despre cădere și despre păcatul original, ca vină și corupție; despre necesitatea harului pentru convertire; despre predestinație și despre numărul fix de aleși. În teologia și în spiritualitatea sa, Augustin a cerut creștinilor să nu se „conformeze” cu lumea

în care domnește răul, ci să caute pacea cetății cerești. În afară de celebrele sale opere, *Confesiuni* și *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin a scris comentarii biblice (la Psalmi, la Predica de pe Munte, la Ioan) și omilii despre anul liturgic.

Augustin moare în anul 430, când vandalii atacau Hippo. Augustin a exercitat o influență capitală asupra creștinismului apusean, culturii medievale și teologiei reformatorilor, mai ales prin doctrinele despre umanitatea căzută iremediabil și despre justificarea prin har creat.

C. Valoarea dogmatică a teologiei patristice

În ceea ce privește valnarea dogmatică a concluziilor și a textelor patristice, pot fi reținute câteva criterii, pe care Biserica le-a avut în vedere:

a) *Tradiția patristică* este criteriul unității dogmatice a Bisericii, în perioada ei de consolidare ecumenică, deoarece ea se află în continuitate neîntreruptă cu învățătura Apostolilor, așa cum se exprimă Sfântul Atanasie: „Există o tradiție, o învățătură și o credință primară a Bisericii universale, pe care Domnul Iisus a dat-o, Apostolii au predicat-o, Părinții au păstrat-o” (*Epistola către Serapion* 28; P.G. 26,593).

b) Cu toate că *patristica* se află în continuitate directă cu didascalica apostolică, ea constituie o dezvoltare teologică a acesteia, nu numai o simplă transmitere sau interpretare. În procesul acestei dezvoltări, din necesități de ordin pastoral, catehetic și cultural, se păstrează activitatea dogmatică internă, adică, consensul explicit cu Sfânta Scriptură și cu tradiția apostolică.

c) Nu toate textele, datele sau opiniile teologice, luate în mod izolat, reprezintă tradiția *patristică*, ci, mai degrabă, spiritul Părinților și scriitorilor bisericești, adică mesajul, principiile și concluziile lor, luate ca un întreg. Iustin Filozoful și Irineu de Lyon sunt adepții milenarismului, iar Clement al Alexandriei susține că materia este veșnică etc.; cu toate acestea, ei rămân, pentru contribuțiile lor ortodoxe, în consensul *patristic*.

d) Într-adevăr, mulți din Părinții și din scriitorii bisericești au elaborat numai parțial Tradiția ortodoxă și, uneori, într-un mod personal. De pildă, Origen susține, în afară de apocatastază, preexistența sufletelor și căderea lor în păcat înainte

de timp; Grigorie de Nyssa vorbește numai de două Taine (Botez și Euharistic), iar Chiril al Ierusalimului, numai de trei (Botez, Ungerea cu Mir, Euharistia). Ioan Damaschin († 754), în *Expunerea credinței ortodoxe* (parte din *Izvoarele cunoașterii*), tratează, în special, învățătura hristologică și triadologică. Amintește numai de două Taine (Botez și Euharistic). Lipsesc din Dogmatica lui capitole despre: Biserică, harul divin, răscumpărarea (și Euharistia) ca jertă, celelalte Taine.

e) Tradiția Părinților Bisericii este un patrimoniu comun al Bisericii universale, mai ales că, în primele secole, Părinții au circulat în toate ținuturile: Iustin este din Orient, dar a învățat la Roma; Atanasie este exilat la Roma, iar Ilarie de Poitiers, în Răsărit. Vasile de Cezareea, Ioan Hristotom și Grigorie Teologul sunt numiți „didascali ecumenici” - dascăli ai lumii. Tradiția *patristică* rămâne baza ecumenică pe care se pot întâlni și înțelege Bisericiile răsăritene și apusene.

f) Părinții Bisericii fac apel la textul Sfintei Scripturi și recunosc autoritatea acesteia, de aceea nu se poate spune că ei au construit o hristologie, fără să țină seamă de Iisus Hristos istoric din Evanghelii.

D. O sinteză orientală a teologiei patristice:

„Dogmatica” de Sfântul Ioan Damaschin

(Vezi: *Ortodoxia*, nr. 4, 1986, pp. 23-31)

La sfârșitul perioadei de consolidare conciliară a Bisericii ecumenice, **Sfântul Ioan Damaschin** (675-749) ne oferă o metodă teologică, ce ne ajută să recunoaștem elementele organice ale Tradiției ortodoxe, precum și modul în care acestea sunt ținute împreună. Textele de referință sunt: *Expunerea Credinței Ortodoxe* (ECO) și *Apărarea Icoanelor* (AI). În materialul biblic și teologic reprezentând *Tradiția comună*, se pot distinge următoarele:

Cuvântul lui Dumnezeu. Toți Părinții și scriitorii bisericești sunt, înainte de orice, exegeți ai Sfintei Scripturi și predicatori ai cuvântului lui Dumnezeu. Argumentul principal al teologiei lor este cuvântul lui Dumnezeu revelat în Sfânta Scriptură. Pentru Sfântul Vasile „Cuvântul stă la originea învățaturii” (*Despre Duhul Sfânt*, I,2),

Revelația, Sfânta Scriptură, teologia sunt noțiuni inseparabile pentru Ioan Damaschin: „Teologia, adică Sfânta Scriptură”, reluând o definiție din scrierile areopagitice. Atestarea Sfintei Scripturi constituie criteriul fundamental al învățaturii de credință. „Astfel ne învață Sfânta Scriptură”. El vorbește de „credința în Sfânta Scriptură” și, de aceea, într-un fel, se adresează celor care cred în ea și în alt fel, celor care nu cred. Credința ortodoxă este rodul cel mai bun al Sfintei Scripturi. Biblia contrazice și reduce la tăcere toate ereziile, mai ales, pe cele ale iudeilor. În *Mărturisirea* pe care o compune, Damaschin spune că despre conținutul ei Scriptura însăși dă mărturie împreună cu „corul sfinților”.

Evanghelia este totdeauna un martor demn de credință (AI). Dumnezeiasca Scriptură este cea care atestă învierea morților. De asemenea, cultul icoanelor: „și-am arătat că Dumnezeu a prescris icoanele în Vechiul Testament... Apoi, în Evanghelie, Domnul Însuși a spus celor care, voind să-L ispitească, Îl întrebau dacă se cuvine să se plătească tribut cezarului: „Aduceți-Mi o monedă”. După ce i-au prezentat un dinar, Iisus le-a zis: „Dați cezarului ceea ce este al cezarului, și lui Dumnezeu, cele ce sunt ale lui Dumnezeu” (Mt. 22, 21). Fiindcă are chipul cezarului, ea aparține cezarului; dați deci cezarului ceea ce aparține cezarului. Când avem chipul lui Hristos, dați lui Hristos ceea ce aparține lui Hristos” (AI). În alt loc, Damaschin subliniază „paradisul Scripturilor” și cere creștinilor să persiste în a medita ceea ce Hristos ne-a transmis în Sfintele Evanghelii. „Ascultând dumnezeieștile Scripturi (Rom. 10,17), noi avem credința prin învățătura Duhului Sfânt, iar aceasta se desăvârșește prin tot ceea ce a instituit Hristos, crezând în lucrarea Sa, cinștind și practicând poruncile date de Acela Care ne-a înnoit”.

Doctrina Apostolilor. Tradiția Apostolilor are câteva sensuri majore: Apostolii au lăsat multe „tradiții nescrise” (1 Tes. 2, 11; 1 Cor. 11, 2). De pildă, există tradiția nescrisă de a venera Crucea, de a ne închina întorși spre Răsărit. Nu ne închinăm către Răsărit fără motiv și la întâmplare. Aceasta este o orientare eshatologică, deoarece Hristos Domnul va veni de la Răsărit (Mt. 24, 27). Tot prin tradiția orală s-au păstrat „cuvinte” ale lui Iisus, pe care Evangheliile scrise nu le menționează. „Iată alte «ziceri» ale lui Dumnezeu, în

care am fost instruiți prin amintirea a celor „*logia*” sfinte, cum susține Dionisie Areopagitul”.

Ioan Damaschin vorbește explicit de „*doctrina Apostolilor*”, înțelegând prin aceasta tradiția care preia, interpretează și actualizează ceea ce Domnul Însuși a încredințat Apostolilor Săi. Ca exemplu, el citează predania despre Botez așa cum aceasta a fost dezvoltată de Apostolul Pavel. Recunoscând înstituirea Botezului de către Hristos, Apostolul, la rândul său, insistă și dezvoltă dimensiunea hristologică a Botezului, cum se vede, mai ales, în *Romani* 6, 3 și în *Galateni* 3, 27. Botezul reprezintă *participarea*, în mod sacramental, la moartea și la învierea lui Iisus Hristos. Desigur, Botezul se face în numele Sfintei Treimi și pe temeiul credinței în Sfânta Treime, credință exprimată în epicleza baptismală. Nu se află, deci, nici o contradicție între epicleza trinitară (Mt. 28, 19) și semnificația hristologică a Botezului: „*Botezul, cu înțreita sa afundare, indică cele trei zile petrecute de Hristos în mormânt. A fi botezat în Hristos înseamnă că cei care cred sunt botezați în El și că e cu neputință să credem în Hristos dacă nu am fost învățați să mărturisim pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh (Ps. 45, 7)*” (EQO).

Ioan Damaschin subliniază aici una din caracteristicile fundamentale ale teologiei ortodoxe, aceea de a-L așeza în centrul iconomiei mântuirii pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, Unul din Treime, Mesia-Hristos răstignit și înviat. Caracterul profund biblic și hristologic al acestei teologii este redat cu mare vigoare într-un capitol despre Cruce: „*Toate faptele lui Hristos și toate minunile Lui sunt mari, dumnezeiești și minunate, dar cea mai admirabilă dintre toate este cinstită Crucea Sa, căci prin nimic altceva, ci numai prin Cruce s-au distrus moartea și păcatul părintelui nostru cel dintâi, s-a prădat iadul, s-a dăruit învierea și puterea de a depăși lucrurile prezente și chiar moartea; nimic altceva nu ne face să ne întoarcem la fericirea noastră de la început, nu ne deschide porțile raiului, n-a așezat firea noastră la dreapta lui Dumnezeu, nu ne-a făcut fii și moștenitori ai lui Dumnezeu, nimic altceva decât Crucea Domnului nostru Iisus Hristos. Prin Cruce toate s-au schimbat... Cuvântul răstignit este puterea lui Dumnezeu, pentru că s-a arătat prin El ceea ce este cu putință la Dumnezeu, adică biruința asupra morții, pentru că, după cum cele patru brațe ale Crucii se țin și se strâng împreună prin centrul lor, tot*

astfel se mențin coerente înălțimea și adâncimea, lungimea și lățimea, adică văzutul și nevăzutul întreg al creației”.

Conținutul biblic și dogmatic al Tradiției Apostolilor a fost păstrat în Biserică prin succesiunea neîntreruptă a „*succesorilor lor în har și în slujire*”: „*Discipolii și Apostolii Domnului, cu înțelepciunea pe care le-o dădea Duhul Sfânt, au arătat prin puterea și prin harul Acestuia lucrarea dumnezeiască, iar prin mijlocirea minunilor lor i-au scos din adâncul necunoașterii pe acești nebuni (Ps. 14, 1) și i-au adus vii la lumina cunoașterii de Dumnezeu. La fel, după aceștia, succesorii lor în har și în slujire, păstori, învățători, i-au luminat pe cei care umblau în întuneric și i-au convertit; ei au primit harul luminător al Duhului, puterea minunilor și cuvântul harului. Dar noi, dimpotrivă, care nu avem nici harisma minunilor, nici darul de a fi învățători, să ne dăm seama de aceste lucruri care ne-au fost transmise prin acești interpreți ai harului și să le explicăm, invocând pe Tatăl și pe Fiul și pe Duhul Sfânt*”.

Consensul Părinților. Pentru Ioan Damaschin, acesta este un criteriu de bază când se verifică ortodoxia unei afirmații teologice: „*Să nu acceptăm să ni se predea o credință nouă pe care tradiția Sfinților Părinți ar respinge-o*” (AI). Pe de o parte, există o conglăsire de fond între Părinți, adică ceea ce el numește „*corul Părinților teofori*”: „*Sfântul și dumnezeiescul Atanasie este martor că trisaghionul se referă nu numai la Fiul, ci la Sfânta Treime, de asemenea, Vasile, Grigorie și tot corul Părinților teofori*”. Atanasie, Vasile, Grigorie sunt invocați ca „*martorii Săi*”. Pe de altă parte, mărturia acestora nu este autonomă, izolată, de aceea în doctrina Bisericii trebuie să fie ținute împreună „*Vechiul și Noul Testament și cuvintele Părinților sfinți și încercați*” (AI).

Apelul la Părinți și la teologii anteriori este frecvent. În capitolul „*Despre îngeri*”, Ioan Damaschin reia învățătura din *Scrierile areopagice* despre cele nouă ființe cerești, rânduite în nouă cele. În opera „*Despre creațiunea văzută*” îl citează pe Sfântul Vasile ca „*savant în Scriptura dumnezeiască*”. De la Grigorie Teologul reia definiția omului ca fiind, prin însăși constituția sa caracteristică, legătura dintre firea văzută și nevăzută. Interpretarea patristică este cea care conferă autoritate unei afirmații: „*Unii și-au închipuit că paradisul este sensibil, alții, că este spiritual. To-*

„mi se pare că, dat fiind faptul că ființa umană a fost creată în același timp corporală și spirituală, tot astfel și templul său sfânt trebuia să fie, în același timp, sensibil și inteligibil, posedând aceste două laturi... Așadar, cred că raionul avea aceste două aspecte și că tradiția Părinților noștri teoforici este adevărată, unii învovând că este sensibil, alții, că este spiritual”.

Sau: „Când mărturisim, urmând pe fericiiții Atanasie și Chiril, că firea Cuvântului s-a întrupat, noi afirmăm că Dumnezeu S-a unit cu trupul. Din această cauză, noi nu putem spune: firea Cuvântului a pățimit, căci n-a suferit în El dumnezeirea. Noi spunem însă: firea umană a suferit în Hristos, fără să se înțeleagă prin aceasta că toate persoanele au suferit, ci mărturisim că Hristos a suferit în firea Sa umană. Zicând: «firea Cuvântului», noi îl înțelegem pe Însuși Cuvântul. Iar Cuvântul posedă și ceea ce este comun firii și ceea ce este particular ipostazei Sale”.

Înțelegerea și exprimarea teologică a credinței Ioan Damaschin dă o mare atenție modului în care s-a dezvoltat Tradiția Bisericii prin exprimarea și prin clarificarea învățaturii de credință. În acest domeniu, contribuția teologilor este necesară. „Unde găsim, întrebăm el, în Vechiul și Noul Testament și în Evanghelie cuvintele Treime, de o ființă, sau unde găsim, în mod explicit, o singură fire a dumnezeirii, sau, în termeni proprii, trei ipostase, ipostasa unică a lui Hristos și două firi? De aceea, pentru că Părinții Sfînți, pornind de la cuvinte de valoare egală conținute în Sfânta Scriptură, au definit aceste expresii, să le acceptăm și noi pe acestea și să respingem pe cei care nu le acceptă” (AI).

Funcțiile teologice sunt multiple. Teologul compară diverse teorii exprimate. „Unii, de pildă, Grigorie Teologul, susțin că îngerii sunt creați înainte de orice făptură. «La început, Dumnezeu a gândit puterile cerești și îngerești și gândirea Lui s-a făcut faptă», zice acesta. Alții spun că ei au venit după apariția cerului. Toți afirmă însă că această s-a produs înainte de zidirea ființei umane. Cât mă privește, eu sunt de părerea lui Grigorie Teologul. Căci trebuia să fie creată mai întâi ființa inteligibilă, apoi firea sensibilă și apoi, din cele două, însuși omul”. Teologul stabilește o înlănțuire organică între texte biblice care par disparate, linând seama de o dogmă de credință generală. Exemplu: „Toți cei care n-au fost botezați în

Sfânta Treime trebuie să fie rebotezați, căci, chiar dacă dumnezeiescul Apostol zice că «noi am fost botezați în Hristos și în moartea Sa» (Rom.6,3), totuși, el nu spune că așa trebuie să fie și epicleza Botezului, ci doar că Botezul constituie chipul morții lui Hristos, deoarece acesta, cu întreita sa afundare, arată cele trei zile de ședere a lui Hristos în mormânt. Deci, a fi botezat în Hristos înseamnă a se boteza cei care cred în El, dar este cu neputință să credem în Hristos fără a fi învățați a-L mărturisi pe Tatăl și pe Fiul și pe Duhul Sfânt”. Taina Botezului trebuie să fie înțeleasă într-un context trinitar: „Noi suntem botezați în Sfânta Treime pentru motivul că cel care se botează are nevoie de Sfânta Treime ca să se constituie și să se mențină, este imposibil, apoi, ca Cele trei Persoane ale Treimii să nu fie împreună unele cu altele: Sfânta Treime e indivizibilă”.

Teologul subliniază un aspect care nu este explicit în textul biblic, de pildă, capacitatea profetică a omului, care dă nume victuitoarelor create de Dumnezeu. El poate clarifica înțelesul unei afirmații: „Dacă unii au numit pâinea și vinul antitipuri ale Trupului și Sângeului Domnului, ca, de pildă, Vasile teoforul, nu le-au numit așa după ce ele au fost sfințite, ci înainte de a fi sfințite”. Alt exemplu: „Această pâine reprezintă gustarea pâinii viitoare, care este spre ființă (epektasion)”. Acest cuvânt «spre ființă» are sensul fie de «ce va să vină», adică ce aparține veacului viitor, fie că se ia spre păstrarea ființei noastre. Într-un sens sau altul, termenul desemnează, în chip propriu, Trupul lui Hristos, căci Trupul lui Hristos este duh de viață deoarece vine de la Duhul făcător de viață. El subliniază, în același capitol, importanța unui concept teologic echivalent: „Se folosește cuvântul **participare** pentru că în ea (Euharistia) noi participăm la Dumnezeirea lui Hristos. Se numește și cuminectură și este cu adevărat, pentru că prin ea ne cuminecăm cu Hristos și participăm Trupului și dumnezeirii Lui. Prin ea ne cuminecăm și ne unim unii cu alții, pentru că ne împărtășim dintr-o singură pâine și devenim toți un Trup și un Sânge al lui Hristos și mădularele altora, ajungând, toți împreună, Trup al lui Hristos”.

Teologia formulează concluzii al căror fundament biblic și dogmatic trebuie să fie evident: „Deoarece omul este îndoit, din trup și din suflet, de aceea ni s-a dat o îndoită curățire prin apă și prin Duh Sfânt. Pe de o parte, Duhul Sfânt

ne înnoiește «după chip și după asemănare» lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, apa, prin Harul Duhului Sfânt, ne curăță trupul de păcat și-l eliberează de stricăciune; apa îndeplinește chipul morții, iar Duhul împărtășește arvuna vieții”. Sau: „Ceea ce este moartea pentru oameni, aceea este căderea pentru îngeri; după cădere nu mai există pentru aceștia posibilitatea pocăinței, nici pentru oameni, după moartea lor”. Altcori, aceste concluzii sunt forțate sau ipotetice: „Să reținem din aceasta că Tatăl și Duhul Sfânt n-au participat în nici un fel la întruparea Fiului, decât numai prin semne dumnezeiești, prin bunăvoință și prin sfaturi divine”.

Noțiuni noi. În tradiția sa, Biserica exprimă și dezvoltă învățătura sa comună în forme mereu noi și actuale, fie la nivel inter-ortodox, fie la nivel local, ținând seama de diversitatea situațiilor pastorale și culturale în care trăiesc Bisericile locale. În această clarificare contemporană necesară a credinței, se pot folosi „noțiuni noi”. Ca exemplu, Ioan Damaschin se referă la „lucrarea teandrică”, noțiune folosită în *Scrierile areopagitice*: „Fericitul Dionisie, cu noțiunea sa despre o lucrare nouă teandrică, lucrare de care Hristos S-a folosit în raport cu noi, nu suprimă lucrurile celor două firi în sensul că a rezultat o singură lucrare din cea divină și din cea umană; dacă ar fi așa, s-ar putea atunci vorbi și de o fire nouă și unică ieșită din cele două nat-uri, dumnezeiască și omenească. Căci, după Sfînșii Părinți, cele care au o singură lucrare au și o singură fire. El a vrut să numească astfel noutatea inexprimabilă a manifestării lucrărilor naturale ale lui Hristos, a perihorezei naturilor lui Hristos, care concură într-un mod inexprimabil una cu cealaltă, adică felul Său de a acționa, străin și paradoxal din punct de vedere uman, de neconceput după fire, modul acestui dar reciproc după unire. Căci noi nu spunem că firele sunt separate, nici că ele lucrează separat, ci că, în unire, fiecare lucrează în comunime cu cealaltă, ceea ce îi este propriu. El n-a lucrat nici în mod unian lucrurile omenești, pentru că El nu era un simplu om, nici lucrurile divine numai ca Dumnezeu, pentru că El nu era un Dumnezeu gol, ci El era în același timp Dumnezeu și om... Prin urmare, aceasta arată lucrarea teandrică: Dumnezeu S-a făcut om, deci El S-a înomenit, dar lucrarea Sa omenească era în același timp dumnezeiască, deci îndumnezeită nu sepa-

rată de lucrarea Sa dumnezeiască; lucrarea Sa divină nu era aparte de lucrarea Sa umană, fiecare din cele două apărând împreună cu cealaltă... Există astfel, zicem noi, o singură lucrare teandrică a lui Hristos, iar noi înțelegem prin aceasta lucrările celor două firi ale Sale: lucrarea divină a dumnezeirii Sale, lucrarea umană a umanității Sale”.

Sfântul Ioan Damaschin, făcând exegeza teologică a Tradiției, are libertatea să afirme: „Saba-tul constă în odihna de păcat” (Al). Sau: „Noi spunem, încurajați de Dumnezeu Cuvântul întrupat din Fecioara, că fecioria a fost de la început și că ea a fost înăscută în principiu în firea oamenilor, căci din pământ virgin a fost zidit omul, adică din Adam singur a fost creată Eva. În rat, fecioria era starea firească. Scriptura zice că Adam și Eva erau goi și că n-au resimțit rușine... Căsătoria a fost instituită anume pentru a evita distrugerea și pierderea neamului omenesc prin moarte: prin naștere de copii, neamul omenesc a fost astfel păstrat... Celor care întreabă: Ce sens au cuvintele «bărbat și femeie»; «creștești și vă înmulțiți» (Fac.1,28), le vom răspunde: cuvintele «creștești și vă înmulțiți» nu au în vedere totdeauna înmulțirea prin împreunarea conjugală. Căci Dumnezeu putea să facă să se înmulțească neamul omenesc și prin alte mijloace, dacă ei ar fi păstrat nevălcătu porunca Sa până în sfârșit. Dar Dumnezeu, care în preștiința Sa cunoaște orice lucru înainte ca aceasta să se întâmple, știind că ei vor cădea în neascultare și că vor fi condamnați la moarte și anticipând aceasta, El a făcut bărbatul și femeia și le-a poruncit să crească și să se înmulțească... Cu cât îngerul este superior omului, cu atât fecioria este mai mare decât căsătoria”.

Separarea Ortodoxici de erezie. Pornind de la un principiu teologic recunoscut, nu există fire neipostatică sau ființă nepersonală, căci atât natura umană, cât și dumnezeirea sunt considerate în ipostase sau persoane. Damaschin explică în ce constă eroarea monofiziților: a confunda firea cu persoana, chiar după unirea firii umane și a celei dumnezeiești, susținând că Hristos are o singură natură compusă. Or, unirea naturilor nu se face nici prin fuziune, cum susțineau monofiziții, nici prin atracție, cum afirmau nestorienii. „Ea devine prin sinteză, adică prin unire după ipostază, fără schimbare, fără confuzie, fără alterare, fără separare sau îndepărtare; noi mărturisim: în două

est, care au desăvârșirea, un singur ipostas al Fiului lui Dumnezeu întrupat, spunând același ipostas este al dumnezeirii Sale și al umanității Sale, afirmând cele două naturi care se păstrează în El după această unire. Noi nu le așezăm totuși unele lângă celelalte în mod separat, ci unite una în alta într-un singur ipostas comun. Noi spunem că această unire este ființială, adică adevărată și nedivizibilă. Ființială, nu ca și când ar fi o singură natură compusă, realizată din cele două naturi, ci ca ele sunt unite una cu cealaltă în mod propriu într-un singur ipostas compus, acela al Fiului lui Dumnezeu, iar deosebirile lor esențiale fiind păstrate".

Ioan Damaschin scriează crezia lui Arie, respo-unge ereziile hristologice atribuite lui Dioscur, Eutihie, Sever, Nestorie, Diodor, Teodor de Mopsoestia, îl citează pe Atanasie contra creziei lui Apolinarie, pune sub semnul întrebării milenarismul și teoria apocatastazei susținută de Origen. Folosește formula lui Leonțiu de Bizanț (furea unană a lui Iisus „subzistă" în persoana Cuvântului lui Dumnezeu sau, mai bine zis, este „enipostaziată" în aceasta), pentru a completa formula cunoscută a lui Chiril de Alexandria: „o singură fire a lui Dumnezeu, Cuvântul, întrupată". „Trupul și sufletul au fost create simultan nu mai întâi unul și apoi celălalt, cum vrea aiureala origenistă".

Biserica universală. Este necredincios „acela care nu crede potrivit tradiției Bisericii sabornicești", cel care stă contra a ceea ce Biserica „înțintă, universală și catolică ne „învață". Mărturisirea de credință autentică aparține Bisericii universale, este propria ei Tradiție. Ortodoxia credinței se află acolo unde este conștiința Bisericii universale, exprimată, de pildă, de către sinodul ecumenic. Pe de o parte, această Tradiție, proprie Bisericii în totalitatea ei, asigură unitatea internă a doctrinei ortodoxe în dezvoltarea ei istorică: „Ascultați, voi, popoare, rase, limbi, oameni, femei, tineri, bătrâni, copii și copilași, neam sfânt de creștini: dacă cineva vă propovăduiește o altă Evanghelie decât aceea pe care a primit-o Sfânta Biserică universală a Apostolilor, Părinților și sinoadelor și pe care a păzit-o până acum, pe acela să nu-l ascultați" (A.I.). Pe de altă parte, Tradiția este un tot comun, ceea ce trebuie să credem și să facem împreună, ceea ce ține Biserica universală ca pe un corp unit: „De aceea fraților, să rămânem pe piatra credinței, în Tradiția Bisericii, fără a muta granițele pe care le-au pus Părinții

noștri sfinți; să nu facem loc celor care vor să fărâmițeze din nou și să distrugă zidirea Bisericii sfinte, universale și apostolice; dacă vom permite să lucreze celor care au acest plan, puțin câte puțin trupul întreg al Bisericii va fi distrus" (A.I.).

Autoritatea sinodului ecumenic. Confirmarea unei învățături de către sinodul ecumenic are valoare dogmatică, deoarece este chemat să rezume credința comună obligatorie pentru unitatea Bisericii. Desigur, sinodul confirmă credința așa cum ea este transmisă de Tradiția scrisă și orală, liturgică a Bisericii. Ioan Damaschinul citează în Trisaghion, confirmat de sinodul ecumenic în forma lui corectă: „În timpul sfântului și marelui sinod ecumenic al IV-lea, acela de la Calcedon, Trisaghionul a fost cântat așa cum s-a transmis; el este înscris în actele acestui sfânt sinod".

Credința este mărturisită și celebrată de poporul lui Dumnezeu. Ioan Damaschin n-a scris un capitol special despre Biserică, dar Biserică e realitatea care domină toată dogmatica sa. El vorbește, de pildă, de „poporul lui Dumnezeu" constituit prin Botez. În altă parte, Biserica e numită „maica noastră" (A.I), mireasa plină de frumusețe și de sfințenie (Cânt. Cânt. 4, 7) sau „locul lui Dumnezeu", acolo unde slava Sa se manifestă și este celebrată. Biserica-locas este comparată cu „sânul sfințit" în care ne putem întreține cu Dumnezeu. El îndeamnă „poporul Bisericii" astfel: „Turnă sfântu a lui Hristos, popor al lui Hristos, neam sfânt, poporul Bisericii, Hristos să vă umple de bucuria Învierii Sale și să vă facă vrednici, umblând pe urmele sfinților, păstoriților și învățătorilor, să vă întâlniți cu slava Sa în strălucirea sfinților" (A.I.).

Principiul prin excelență al dogmaticii ortodoxe, care este autenticitatea mărturisirii de credință, vine din faptul că aceasta este integrală de cultul public și în doxologia liturgică a Bisericii. Cultul public păstrează Trisaghionul în forma ortodoxă, legitimă: „Cei care au scris Istoria bisericăască spun că în timp ce poporul din Constantinopol făcea litanii pentru înlăturarea unei calamități, trimise de Dumnezeu în timpul arhiepiscopului Proclus, s-a întâmplat atunci să fie răpit un copil din popor și să fie instruit, în chip tainic, în cântarea Trisaghionului, astfel: «Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi». Și întorcându-se copilul, a povestit ce i s-a predat și tot poporul a cântat im-

mul întocmai; și astfel s-a curmat urgia". **Sensus fidei - sensus fidelium**, adică receptarea eclezială a dogmei și a teologiei, constituie un accent major al Tradiției ortodoxe.

Ioan Damaschin subliniază nu numai credința dogmatică pe care o mărturisim în comun, Tradiția Bisericii, ci și credința ca atitudine existențială față de Revelația lui Dumnezeu, ca mod de a înțelege realitatea în totalitatea ei: „Nu există mântuire în afară de credință; credința susține totul, umanul și spiritualul. Fără credință, agricultorul n-ar deschide brazdele pământului, nici navigatorul n-ar încredința viața sa unui lemn fragil și furilor mării, nici soții nu s-ar fâgădui unul altuia, nici nu s-ar realiza ceva în viață. Prin credință, noi înțelegem că tot ce este venit din neștiință la existență se face prin puterea lui Dumnezeu, prin credință noi ne călăuzim în mod adevărat în lucrurile dumnezeiești și omenești”. În altă parte, el zice: „Frate, creștinul se definește prin credință; cel care înaintează prin credință mult va câștiga; cel care se dispută se aseamănă cu valul mișcător al mării agitate și bătute de vânt, de aceea nu se va alege cu nimic. Căci prin credință toți sfinții au plăcut lui Dumnezeu. Să primim deci tradiția Bisericii în simplitatea inimii și nu prin raționamente încurcate” (AI).

Metoda teologică propusă de Ioan Damaschin, așa cum reiese din textele citate, redă, într-un fel, spiritul propriu Ortodoxiei. Să subliniem, în concluzie, o îndoită orientare ce ni se pare decisivă pentru teologia ortodoxă actuală:

Așa cum a demonstrat în *Apărarea icoanelor*, conținutul credinței pe care Biserica o mărturisește este la fel cu conținutul economiei mântuirii, adică prezența și intervenția lui Dumnezeu în istorie, prin asumarea umanității în Persoana Fiului Său întrupat, prin venirea în lume a Duhului Sfânt, prin zidirea văzută a Trupului lui Hristos, poporul lui Dumnezeu cel nou, Biserica, manifestare antici-

pată a împărăției care va să vină. Biserica face vie această economie, de la creație până la învierea în lumea care va să vină, în și prin Tradiția sa sfântă. De aceea, teologia ortodoxă nu este în nici un fel pentru relativizarea doctrinei de credință, nici pentru dematerializarea economiei mântuirii.

Biserica apoi propune **Tradiția comună necesară** pe temeiul Sfintei Scripturi și al învățăturii Apostolilor, ca element de coerență organică și unitate dogmatică. Părinții Bisericii și-au verificat propria lor teologie având în vedere acest criteriu: a păstra **Tradiția comună obligatorie**, ceea ce creștinii trebuie să mărturisească în comun și să facă împreună. Aceasta este și disciplina dogmatică a sinoadelor. Căci, deși au folosit un material patristic foarte bogat și divers, sinoadele au formulat, în sens dogmatic, credința comună care ține Biserica împreună. Ele n-au înregistrat toate școlile de teologie și opiniile care circulau în acea vreme, nici n-au citat în mod particular un Părinte sau altul. De altfel, în cursul istoriei bisericești, unele opțiuni teologice au fost pierdute. În fond, Biserica a reținut ca **Tradiție sfântă** mărturisirea de credință comună universală, mărturisire care posedă o autoritate dogmatică unică. Făcând aceasta, ea n-a eliminat articularea teologică istorică și locală a acestei Tradiții comune. Biserica a încurajat interpretarea mereu nouă și actuală a sensului acestei Tradiții pentru fiecare timp și situație. Opera Sfântului Ioan Damaschin este un exemplu. Această interpretare poate lua forme diverse, dar ea este necesară și continuă. Există un „magisteriu”, o harismă a teologiei, care e acțiunea de a medita permanent asupra teofaniei, adică a prezenței lui Dumnezeu în istoria lumii. Dar, așa cum Biserica învață în numele Evangheliei lui Hristos, tot așa, teologia propune în numele Bisericii. Aceasta este regula Părinților Bisericii, regula pe care ei înșiși au respectat-o.

Bibliografie

- Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologia*, Editura Institutului Biblic, București, vol. I (1984), vol. II (1985), vol. III (1988);
- Constantin Voicu, *Sfinții Părinți mai de seamă ai Bisericii*, în vol. **Credința Ortodoxă**, Editura Arhiepiscopiei, Sibiu, 1992, pp. 58-96;
- K.M. George, *The Early Church. Defending the Faith, Witness and Proclamation. A Patristic Perspective*, Geneva: WCC Publications, 1996.

III. Înțelegerea și dezvoltarea teologică a doctrinei

(Vezi: „Traditie și dezvoltare” în teologia ortodoxă”, *Ortodoxia*, XXV (1973), nr. 1, pp. 18-38)

1. Nici *Didahia* Apostolilor, nici Simbolul din 325 n-au epuizat tradiția de origine, reținută. Mai mult, ele au lăsat o poartă deschisă pentru multiple interpretări rezultate din predicarea Evangheliei, în alte contexte culturale. Această dezvoltare doctrinară, fie prin îndigenizarea Evangheliei în culturi particulare, fie prin exegeza biblică și prin Ortodoxia teologică sau prin cateheza mistagogică, nu s-a făcut totdeauna într-un sens unic, fără contradicții și devieri. În cazuri excepționale, când pozițiile au apărut discordante, punând în pericol unitatea și integritatea credinței apostolice, Biserica a intervenit prin sinodul ecumenic. Acesta a încercat să deosebească Ortodoxia de erezie, dar a ținut totuși cont, de pildă, de exegeza diferită a Bibliei (școala alexandrină și cea antiohiană), lăsând să circule tradiții diverse care se îmbogățeau reciproc.

La mijlocul secolului V, Sinodul de la Calcedon (451) este convocat să se pronunțe cu privire la doctrina hristologică comună. Formula acceptată: în Iesus Hristos după Întrupare distingem persoana (hypostasis) Fiului lui Dumnezeu, Unul din Treime, care asumă două naturi în mod inseparabil, dar fără confuzie: cea divină (comună persoanelor Treimii) și cea umană (comună tuturor oamenilor), n-a fost primită de toate Bisericile. Astfel, s-a creat prima separare în sânul Bisericii pe motive doctrinare. Astăzi, după dialogul cu Bisericile vechi orientale care n-au acceptat doctrina hristologică de la Calcedon, se înțelege mai bine că s-a abuzat de autoritatea sinodului, făcând din necalcedonieni o categorie de erezie - monofiziții. Se recunoaște azi că „monofizismul” (o singură fire) acestora este de ordinul terminologiei hristologice, deoarece dogma-învățătura este aceeași. Prin analogie, se poate spune că separarea între Ortodoxie și erezie devenise relativă, tocmai din cauza vocabularului neprecizat. În plus, creziile au fost în mod precipitat declarate „antiniceene” și condamnate ca anomalii în corpul Bisericii, din cauză că fuseseră adoptate de Bisericile de la periferia imperiului, care nu acceptau autoritatea imperială. Desigur, erezia care înscamnă alegere rupe

comuniunea eclezială, adică, condiția de cunoaștere a adevărului revelat.

2. Să reținem câteva momente importante din constituirea și evoluția curentului „ortodox”:

- Constituirea ritului „bizantin” (sec. VI-VIII), în care locul principal îl ocupă liturgiile bizantine, rit care a jucat un rol capital în menținerea unității cultice și spirituale a *Ortodoxiei*.

- Sinteza dogmatică făcută de Ioan Damaschin (sec. VIII) și, mai ales, răspunsul său teologic la criza iconoclastică.

- Contribuția teologică a patriarhului Fotie (820-895) și, mai ales, enciclica sa din 867, în care îl acuză pe papa Nicolae I (858-867) de erezie.

- Sinodul din 879-880, care îl recunoaște din nou pe Fotie și deci declară reconcilierea cu Biserica romană (papa Ioan al VIII-lea, 872-889).

- Activitatea misionară în Europa centrală a fraților Chiril († 869) și Metodiu († 884) - „Apostolii slavilor”, trimiși de împăratul bizantin Mihail al III-lea, la cererea prințului Ratislav (cca. 860) al Moraviei. Chiril predică în Moravia, Metodiu, în Panonia; ei traduc texte în slavonă, inventând alfabetul glagolitic, forma veche a alfabetului chirilic. După invazia maghiarilor în Moravia, teneții lor au fost izgoniți de catolici în Bulgaria, unde au introdus cărțile în limba slavonă.

- La începutul mileniului al II-lea, în 1054, creștinismul a cunoscut cea mai profundă ruptură din istoria sa, între episcopul de Roma și patriarhul de Constantinopol, primații celor „două Rome”, între Occident și Orient. La originea schismei din 1054 există motive teologice (introducerea neconciliară a clauzei „și de la Fiul” (*Filioque*) în Crezul din 381), ca și factori neteologici (importanța politică a Romei, centrul Imperiului roman).

- În secolele următoare, schisma inițială s-a agravat și a fost sancționată de ambele părți: excomunicări, excluderi, întreruperi comunii euharistice, nerecunoașterea Tainelor și a Preoției. Se ajunge, astfel, la o situație de criză gravă: pe de o parte, Bisericile separate se referă mereu la același punct de plecare istoric, Biserica Cincizecimii, fiecare revendică originea apostolică (Apostolul Petru, primul episcop al Bisericii Romei; Apostolul Andrei, fondatorul Bisericii din Con-

stantinopol), ambele acceptă aceeași Biblie creștină și tradiția sinoadelor ecumenice (325-787); pe de altă parte, Bisericile separate au elaborat referințe confesionale și tradiții liturgice particulare, unele divergente și chiar anti-ecumenice. Astfel, Bisericile s-au instalat confortabil în situația lor izolată, fiecare venerând propria ei memorie, istorie, autoritate și structură de unitate. Ele acceptă în mod tacit această coabitare de memorii suprapuse și tradiții paralele, simultane, fără un efort anume de integrare. Deși există proiecte de unire (sinoadele de unire: Lyon, 1274; Ferrara-Florența, 1439, realizate sub presiunea factorilor politici), rezultatul este negativ: comuniunea euharistică între creștini nu mai este posibilă.

- Rezistența împotriva sinoadelor unioniste (Lyon, 1274; Ferrara-Florența, 1438-1439), care aveau un caracter antiortodox. Temele dezbătute la Florența au fost: purcederea Duhului Sfânt „și de la Fiul”; folosirea azimelor la Euharistie; doctrina despre *purgatoriu*; primatul papei asupra Bisericii. De altfel, Sinodul de la Constantinopol, din 1459, ținut sub Ghenadios Scolariu - cel dintâi patriarh după căderea Constantinopolului (1453), a respins unirea de la Florența, cu toate că aceasta fusese recunoscută de împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul. Patriarhul Ghenadios a scris o mărturisire de credință pentru a deschide dialogul cu musulmanii.

- Înnoirea isihastă din secolul XVI, care a condus la formarea teologiei bizantine, din care făceau parte mari teologi și mistici, ca Maxim Mărturisitorul (sec. VII), Simeon Noul Teolog (sec. XI), Grigorie Sinaitul și Nicolae Cabasila († 1363) (sec. XIV), Grigorie Palama († 1359), arhiepiscopul Tesalonicului, a precizat doctrina despre distincția între esența lui Dumnezeu, inefabilă și inaccesibilă spiritului creat și energiile divine necreate, prin care omul se împărtășește direct de viața dumnezeirii - doctrină aprobată de Sinoadele de la Constantinopol, din 1341, 1347 și 1351.

- Sub influența *Ortodoxiei* neopatrstice din secolul XIV, care are și un caracter defensiv în fața teologiei scolastice latine, se încearcă și o oarecare disociere a Bisericii de imperiu, deoarece temerii „simfoniei” stabiliți de împăratul Iustinian (527-565) deveniseră prea rigizi.

Sinodul de la Constantinopol, din 1484, fixează Mirungerea ca modalitate de primire la *Ortodoxie* a catolicilor.

- Doctrina despre Sfintele Taine capătă o formă definitivă, mai ales, datorită lui Simeon al Tesalonicului (sec. XV). În secolul XVI, Reforma protestantă se detașează de catolicismul roman cu intenția de a repune Biserica istorică și Tradiția acesteia sub autoritatea Bibliei (*sola Scriptura*), iar mântuirea omului, în dependență de harul lui Dumnezeu (*sola gratia*).

- În fața Contra-Reformei, care atacă indirect Orientul cu intenția de a detașa *Ortodoxia* de provinciile răsăritene, teologia *ortodoxă* ia un pronunțat caracter defensiv și polemic, în care se înscriu opere, cum sunt: *Comentariul critic asupra Protestantismului*, de patriarhul Ieremia al II-lea, în răspunsul dat teologilor luterani de la Tübingen (Melancton trimisese patriarhului, în 1573-1574, *Confesiunea de la Augsburg*, în limba greacă); o prezentare a *Ortodoxiei*, făcută de patriarhul de mai târziu al Alexandriei, Mitrofan Kritopoulos (1630-1639), într-o *Mărturisire de credință* (1625), adresată teologilor protestanți din Helmstad.

- În 1629, patriarhul Chiril Lucaris al Alexandriei publică, la Geneva, o mărturisire de credință în care își însușește principalele doctrine ale calvinismului. O serie de sinoadе locale condamnă această mărturisire: Constantinopol (1638), Kiev (1640), Iași (1642), Ierusalim (1672), Constantinopol (1691).

- Mărturisirea *ortodoxă* a lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului (1633-1646), discutată și îndreptată de Sinodul de la Iași, din 1642, este tradusă în grecește de teologul Meletios Sirigul, aprobată de Sinodul de la Constantinopol, din 1643.

- Mărturisirea de credință a patriarhului Dositei și actele Sinodului de la Ierusalim (1672) resping ideile calviniste și ale teologilor din Tübingen. Același patriarh publică în România o colecție de texte teologice bizantine. Criticate pentru motivul că ar conține influențe apusene (de: N. Gilubovsky și G. Florovsky), mărturisirile de credință din secolul XVII propun un răspuns ortodox și un mod de a dialoga la acea vreme cu confesiunile neortodoxe.

- Spătarul Milescu scrie *Stella Orientalis* (Paris, 1669), cu intenția de a răspunde la disputele teologice ale vremii (în favoarea concepției juridice despre justificare).

- Sinoadele locale din secolul XVII (Iași, 1642; Moscova, 1666-1667 și Ierusalim, 1672) au adus o contribuție importantă la redescoperirea naturii

documentale a Bisericii și la punerea în valoare a caracterului dinamic al Tradiției, care n-a fost totdeauna și pretutindenea înțeles în mod corect. Sinodul de la Moscova îi condamnă pe „vechii credincioși”, care reduceau Ortodoxia la o religie ritualistă. Sinodul din 1691 se ține contra logofetului Ioan Karyophilos, care predica doctrina monistă despre Euharistie.

Formarea Bisericilor unite (sau greco-catoice) se realizează prin presiunea imperiului catolic din Polonia și din Austria, în regiuni ortodoxe (Brest, 1596; Uzhgorod, 1646; Mukacevo, 1664; Transilvania, 1700). Rezistența ortodocșilor a arătat nu numai că Orientul nu poate fi considerat o simplă dioceză romană, dar și că există o contradicție de fond între sistemul Bisericilor locale de Răsărit și sistemul papal, în Apus. Un sinod al patriarhilor orientali, din 1755, declară invalid Botezul latinilor și armenilor, de aceea, aceștia nu li s-a primit la Ortodoxie prin rebotezare.

În 1721 Petru cel Mare înlocuiește patriarhatul Moscovei cu un sinod dirigent, sub supravegherea unui procuror laic, reprezentantul autorității imperiale.

- *Filocalia*, marcată de colecție de texte de spiritualitate, apare la Veneția în 1792, fiind scrisă de către Nicodim Aghioritul (1748-1808), canonizat în 1955, împreună cu Macarie de Corint. Starețul de la Mănăstirea Neamț, Paisie Velicikovskiy (1722-1794), traduce în slavonă *Filocalia* (*Dobrotolubie*), care apare la Petersburg, în 1793 și care a salvat ortodoxia rusă de latinizare.

De altfel, în secolele XVIII-XIX, teologia ortodoxă suferă o puternică influență latinizantă, care s-a ivit nu numai la Kiev, sub influența școlilor catolice din Polonia, ci și în alte centre ortodoxe din țările balcanice.

În 1848, patriarhii răsăriteni publică o enciclopedică în care condamnă „papismul” ca erezie, ca răspuns la apelul papei Pius al IX-lea. În același sens, patriarhul Antim, în răspunsul dat, în 1894, la enciclica papei Leon al XIII-lea, *Preclara Gratulationis*, condamnă dogma catolică despre „imaculata concepție” și cea despre „infaibilitatea pontificală”.

- Apariția unor *Catehisme* în literatura rusă, scrise de mitropoliții Filaret Drezlov († 1867) și Platon Levshin († 1812).

- Alexei Homiakov publică: *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne, 1872.

- Apeluri la unitatea creștină universală: *Enciclica Patriarhiei ecumenice* din 1902 și din 1920.

- Congresele Facultăților de Teologie, organizate la Alena (1936, 1976) și la București (1996).

- În 1948, ia ființă, la Amsterdam, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, cu participarea ortodocșilor. Din 1961, toate Bisericile Ortodoxe locale sunt membre ale Consiliului.

- Starea de schismă dintre primății Bisericilor din Roma și din Constantinopol (1054) este ridicată printr-un act de „dreptate și iertare reciprocă”, inițiat de patriarhul ecumenic Atenagoras și de papa Paul al VI-lea, în 1965.

- *Tomos Agapis* (Cartea iubirii), publicată în 1971, conține documente schimbate între Vatican și Patriarhia de Constantinopol, în perioada 1958-1970.

- Publicarea unor sinteze dogmatice: Panaghiotis Trembelas (1967) și Dumitru Stăniloae (1978).

Problema principală care preocupă azi teologia ortodoxă este pregătirea și ținerea „Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe Răsăritene”. Ideea convocării unui Sinod pan-ortodox a fost pusă în circulație, în 1930, de către Comisia pan-ortodoxă, care s-a reunit la Mănăstirea Vatoped (Muntele Athos). La inițiativa patriarhului ecumenic Atenagoras, o serie de conferințe panortodoxe au fost organizate în scopul de a stabili și pregăti temele pentru sinod: Rhodos - 1961, Rhodos - 1963, Rhodos - 1964. A patra conferință pan-ortodoxă (Chambésy - Geneva, 8-15 iunie, 1968) a hotărât să rețină numai șase teme din catalogul propus de întâia conferință de la Rhodos (1961) și de a de a pregăti sinodul nu prin intermediul unui „preconciliu”, ci printr-o serie de conferințe preconciliare. Cea dintâi conferință panortodoxă preconciliară (Chambésy, 21-28 noiembrie, 1976) s-a ocupat de revizuirea ultimă a catalogului de teme, aprobat de prima conferință de la Rhodos (1961) și redus de a IV-a conferință de la Chambésy (1968), recomandând pentru agenda viitorului sinod următoarele zece subiecte: diaspora ortodoxă, autocefalia și modul în care se proclamă, autonomia și modul în care se proclamă, dipticele, problema unui calendar comun, impedimentele la căsătorie, adaptarea normelor bisericești cu privire la post, relațiile Bisericilor Ortodoxe cu lumea creștină.

Ortodoxia și Mișcarea ecumenică, contribuția Bisericii Ortodoxe locale la realizarea idealurilor creștine de pace, de libertate, de fraternitate și de dragoste între popoare și la înlăturarea discriminărilor rasiale. Toate aceste subiecte au fost studiate la Conferințele preconciliare ținute la Chambésy, în perioada 1976-1990.

- Patriarhii și primatii Bisericilor Ortodoxe s-au reunit la Istanbul, în 1992 și la Patmos, în 1995 (fără patriarhul Moscovei) și au adoptat mesaje importante, mai ales, cu privire la Mișcarea ecumenică. Mesajele nu fac mențiune nici de pregătirea, nici de data ținerii Sinodului panortodox.

3. Ca tradiție dogmatică. *Ortodoxia* își are rădăcinile în Răsărit și, într-un sens istoric, este identificată cu marea sinteză patristică greacă, adică, cu articularea edificiului teologic, liturgic și canonic, pe baza regulii de credință apostolice, în perioada sinoadelor ecumenice. Desigur, nici teologia patristică, nici *Ortodoxia* nu pot fi limitate la această perioadă, deoarece Tradiția este într-un continuu proces de interpretare și de actualizare. Această perioadă se ia aici numai ca un termen de comparație. De aceea, orice ruptură în continuitatea cu Tradiția apostolică a fost considerată ca o corupție sau ca o abandonare a *Ortodoxiei*, care poate să ia forma unei erezii, fie forma unei „confesiuni” separate. În timp ce *Ortodoxia* își justifică dogmele prin această continuitate apostolică și patristică, celelalte Biserici sau confesiuni sunt, într-un fel sau altul, ieșite dintr-un act de separare, act în care ele și-au format tradiția confesională proprie. Astfel, Bisericile orientale sau necalecedoniene au apărut în secolul V, în momentul controverselor hristologice. Biserica Romano-Catolică se constituie ca entitate bisericească în perioada 1054-1205; din punct de vedere confesional, Catolicismul se definește ca tradiție teologică proprie, în raport cu Protestantismul, la Conciliul de la Trident (1563). Bisericile ieșite din Reforma protestantă din secolul XVI: luterană, anglicană, reformată, prezbiteriană au fiecare o tradiție confesională deosebită. În sânul Protestantismului s-au produs o serie de convenții confesionale: congregaționalistii și baptiștii, în secolul XVII; metodiștii, în sec. XVIII; mișcări și grupări cu caracter creștin fără identitate confesională definită, apărute în secolul XIX, cum ar fi Discipolii (Quakers) și Armata Salvării.

Teologi, opere și curente teologice în diverse Biserici locale

4. **Teologia greacă.** Cel mai cunoscut teolog grec din a doua jumătate a secolului XVI este patriarhul Alexandriei, Meletios Pigas (1537-1601). El a condus o mișcare împotriva catolicilor - care reușiseră să formeze o Biserică unită slavă în Ucraina, sub stăpânire poloneză, după unirea de la Brest, în 1596 - și a scris o lucrare polemică anti-latină: *Despre adevărata Biserică și adevărul ei cap.* Prima parte a secolului următor este dominată de controversa provocată de apariția, la Geneva, în 1629, a unei mărturisiri de credință de tendință calvinistă, care nega infailibilitatea Bisericii, accepta numai două Taine și respingea transsubstanțierea și eficacitatea obiectivă a Tainelor, mărturisire atribuită lui Chiril Lucaris (1572-1638). În această dispută, au fost angajați Meletios Sirigul, Petru Movilă și Dositei al Ierusalimului, ultimii - autori ai unor „Mărturisiri” ortodoxe. Seria acestor texte simbolice ortodoxe fusese începută de patriarhul Alexandriei, Mitrofan Critopulos (1633-1639), cu *Mărturisirea de credință* (1589), în care se observă unele influențe protestante (acceptă numai trei Taine), scrisă la cererea profesorilor de la Universitatea din Helmstadt.

Meletios Sirigul (1585-1650) scrie, în 1640, o *Respingere a Mărturisirii* lui Chiril Lucaris, publicată de Dositei la București, în 1690; ia parte la Sinodul de la Iași (1642), ca trimis al patriarhului ecumenic Partenios I și traduce, în 1643, în limba greacă, *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, la care face unele îndreptări (în special, la capitolele despre respingerea purgatorului și despre epicleză). Patriarhul Ierusalimului Dositei (1641-1707) este cunoscut, mai ales, prin *Istoria patriarhilor Ierusalimului*, publicată de Chrysantos Notaras, sub titlul *Dodekabiblos* (București, 1715). În 1666, fiind mitropolit de Cezareea, este trimis ca exarh în România, unde tipărește numeroase compendii de scrieri cu subiecte antiromane și antiprotestante: *Tomul împăcării* (Iași, 1692); *Tomul iubirii* (Iași, 1648); *Tomul bucuriei* (Râmnic, 1705). De asemenea, tipărește: *Respingerea erorilor calviniste ale lui Chiril Lucaris*, de Meletios Sirigul (București, 1690) și *Mărturisirea* lui Petru Movilă, tradusă și îndreptată de Meletios Sirigul (Snagov, 1699). În *Mărturisirea sa de credință*, care apare ca a doua parte a Actelor Sinodului din

Calusalim (1672), el dă o explicare tridentină precesorilor euharistice, folosind termenul de „transsubstanțiere”, adică *metousiosis*, împotriva căreia se opusese Ioan Cariofilos, acesta fiind încurajat și de Anum Ivireanul. De altfel, este epoca în care teologii greci încep să fie atrași de teologia apuseană, fie de cea latină, fie de cea protestantă. De pildă, printre latinofili (*latinofroni*) se numără Petros Bulgariu, care publică un *Catehism* la Veneția, în 1681, și Paisios Ligarides (1609-1678), cunoscut ca predicator și teolog în Moldova și la Kiev. În schimb, Ioan Cariofilos († 1645) ia apărarea lui Chiril Lucaris și scrie contra doctrinei transsubstanțierii, iar Ilie Miniat (1662-1714) - autorul unei colecții de *Didahii*, publicate la Veneția, în 1720 - scrie o lucrare polemică împotriva primatului papal, *Piatra scandalului*, publicată de Ghiositei, în *Tomul bucuriei* (Râmnic, 1705).

În secolul XVIII, influențele metodologice apuseane se fac din ce în ce mai simțite în teologia greacă, mai ales, prin lucrările lui Eugenios Bulgaris (1717-1806) și Nichifor Theotokis (1736-1800), ambii fiind invitați să lucreze în Biserica rusă, unde au adus aceste influențe. Cea mai importantă lucrare a lui Bulgariu este *Theologikon*, publicată la Veneția, în 1872, un manual de dogmatică după metoda scolastică. Unul dintre ucenicii acestuia este Atanasie de Paros (1723-1813), care scrie *Epitome* - manual al dogmelor credinței (Leipzig, 1806). Nichifor Theotokis este cunoscut prin *Kiriakodromion*, o colecție de comentarii la evangheliile dominicale, tradusă și publicată în toate Bisericile ortodoxe.

Revenirea la sursele tradiției ascetice se face prin Macarios de Corint și prin Nicodim Aghioritul, care colaborează la editarea a două colecții importante de texte patristice: *Filocalia* (Veneția, 1782) și *Energetikos* (1784). Macarios compune *Limnariion*, care cuprinde viețile sfinților și martirilor greci, iar Nicodim editează, în 1800, *Pidalion*, cea mai importantă colecție de canoane, și traduce și adaptează, după Lorenzo Scupoli, *Războiul nevăzut* (Veneția, 1796). Curentul tradiționalist este reprezentat de Eustratios Argenti, care scrie o serie de tratate combătând doctrinele catolicismului (azima, purgatoriul, primatul papal), cel mai important fiind *Enchiridion*, cu privire la Botez (Constantinopol, 1756), în care respinge Botezul catolic deoarece este săvârșit prin stropire, nu prin cufundare.

Autocefalia Bisericii Ortodoxe grecești, obținută în 1833 și recunoscută în 1850, a fost subiectul unei lungi dispute între Theofilos Farmakidis († 1860), partizanul autonomiei bisericești, și Constantin Economos († 1857), care este contra autonomiei față de Patriarhia Ecumenică, deoarece Bizanțul ar fi o instituție permanentă. În 1837 ia ființă Facultatea de Teologie din Atena, iar în 1844, cea din Halki; cea din Salonic se deschide abia în 1942.

Începutul secolului XX coincide cu apariția unor mari lucrări de teologie sistematică și morală, care au avut un rol determinant în orientarea ulterioară a Ortodoxiei elene: J. Mesoloras, *Simbolica Bisericii Ortodoxe Răsăritene* (4 vol. Atena, 1901-1904); Zicos Rossis, *Sistemul dogmatic al Bisericii Ortodoxe* (vol. I, Atena, 1903); Christos Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene* (Atena, 1907) și *Simbolica* (Atena, 1930); Constantin Diovoniolis, *Critica dogmaticii lui Andrusos* (Atena, 1907); Dimitrios Balanos, *Introducere în cunoașterea teologiei* (1906) și *Tainele Bisericii Ortodoxe* (Atena 1913). La Congresul Facultăților de Teologie de la Atena (1936), teologia greacă este reprezentată de o serie de iluștri profesori de teologie, în frunte cu Hamilecar Alivisatos, președintele congresului, care constată totuși existența unei literaturi teologice grecești primită din „a doua mână”, adică din surse străine Ortodoxiei.

Ultimii reprezentanți ai acestei generații sunt P.N. Trembelas, care publică *Dogmatica Bisericii Ortodoxe* (3 vol., 1959-1961, tradusă de O. Dumont în Editions de Chevetogne, 1969) și Ioannes N. Karmiris, care, în afară de studiile despre *Mărturisirile de credință* din secolul XVII, despre *Ortodoxie și Protestantism* (1938), *Ortodoxie și Catholicism* (1964-1965), *Ortodoxia și Vechi-Catolicii* (1966), publică în două volume *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe* (Atena, 1952-1953 și Giraz, 1960 și 1968).

Generația de teologi greci moderni a fost condusă de Nikos Nissiotis (1924 - 1986) (în gr. *Existențialismul și credința creștină* - 1956; *Prolegomena la gnozeologia teologică* - Atena, 1965; *Filozofia religiei și teologia filozofiei* - 1965), care a introdus tematica ecumenică în teologia ortodoxă (*Die Theologie der Ostkirche in Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in Orthodoxer Sicht*, 1968; *Types and Problems of Ecumenical Dialogue*, 1977). În afară de studiile profesorilor

de specialitate: Sava Agourides (Noul Testament), G. Mantzarides (etică), E. Theodoru (liturgică), V. Istavridis (ecumenism), V. Phidas (drept canonic), Anastasios Yannoulaios (misiune), I. Fontoulis (liturgică), P. Vassiliadis (teologie biblică), Cyrile Argenti (ecumenism), aici se pot adăuga teologii din Statele Unite (Holy Cross School of Theology, Brookline): Stanley Harakas (etică), Theodor Stylianopoulos (teologie biblică), Alkiviadis Calivas (liturgică), Emmanuel Clapsis (dogmatică). Pe lângă editarea textelor patristice care a luat un nou avânt datorită lui P. Christou și P. Nellas, contribuții noi în teologie au adus: Ioan Romanidis (*Despre păcatul strămoșesc*, gr., 1956); John Zizioulas (*Despre unitatea Bisericii în Euharistie și episcopul în primele trei secole*, Atena, gr., 1965); *Apostolic Continuity and Orthodox Church*, 1976; *Ecclesial Being*, 1979; *The local Church in a Eucharistic Perspective*, 1977; *Verité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, 1977); Christos Iannaras (*De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris 1971; *Conținutul ontologic al conceptului teologic de personalitate*, gr., 1970); *Metafizica corpului după Sfântul Ioan Scărarul*, gr., 1971). Tot aici, trebuie să fie menționate numele unor autori care au tratat probleme ecumenice: Emilianos Timiadis (*Lebendige Orthodoxie*, 1960; *La Place de l'Orthodoxie dans le Mouvement oecuménique*, 1969; *Pneumatologia ortodoxă: The Centrality of the Holy Spirit in Orthodox Worship*, 1978; *Lectures on Ecclesiology*, 2 vol., Joensuu, 1992); Methodios Fouyas (*The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils*, 1976); Maximos de Sardes (*The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, Salonic, 1971); Damaskinos Papandreu (articole despre Sinodul panortodox); Kallistos Ware (*The Orthodox Church*, 1967); Eustratios Argenti (*The Orthodox Way*, 1979); Philip Sherrard (*The Greek East and Latin West*, 1959; *Constantinople Iconography of a Sacred City*, Oxford, 1965; *Church, Papacy and Schism*, 1978).

5. Teologia rusă. Teologia rusă s-a făcut cunoscută, mai ales, în a doua jumătate a secolului XIX, printr-o serie de catehisme și compendii de dogmatică, ce au avut o mare circulație în întreaga Ortodoxie. La Congresul Facultăților de Teologie din 1936, teologul rus Georges Florovsky (1893 - 1979) deplânge lipsa de izvoare patristice a acestei literaturi teologice ruse. Într-adevăr, Școala de la

Kiev, întemeiată de mitropolitul Petru Movilă, care preferă metodele scolastice, este continuată de episcopul Stepan Iavorski (1668-1722) care scrie, în 1713, *Piatra credinței* (publicată în 1729), după catehismul lui Robert Bellarmin. În scopul de a diminua influența acestei școli, arhiepiscopul Teofan Procopovici (1681-1738), fost uniat care înființează Seminarul de la Petrograd, orientează teologia rusă în favoarea metodologiei protestante (Dimitrie Cantemir scrie *Loca Obscura* (1720), în care clarifică locuri obscure de influență protestantă din *Catehismul* lui Procopovici, scris în același an). În această acțiune, el este susținut de mitropolitul Platon (Levshin, 1737-1811), mare orator și teolog, care publică, în 1765, un *Catehism*, în care se resimt aceste noi influențe din Apus.

Seria acestor mari autori de catehisme, manuale și compendii este începută de Silvestru Lebedinski († 1808), care publică un compendiu în 1799 și 1805, și de Iovenalii Medvedeski († 1809), care scrie *Teologia creștină* (Moscova, 1806). Urmează apoi: Filaret Drozdov (1782-1867), rector al Academiei din Petrograd și mitropolit al Moscovei din 1821, care scrie în 1823 unul din cele mai cunoscute *Catehisme* ale epocii (revăzut în 1827 și retipărit în 1839); Mitropolitul Moscovei, Macarie Bulgakov (1816-1883), autorul unui manual de *Teologie dogmatică ortodoxă*, în 5 volume (Petrograd, 1849-1853), tradus, în aceeași vreme, în franceză, după ce publicase o *Introducere în teologia ortodoxă* (Petrograd, 1847); iar cel mai important manual de teologie dogmatică este tipărit la Kiev, în 1848, de către Antonie Amfiteatrov († 1879). O *Teologie dogmatică ortodoxă* (2 părți, Cernigov, 1864) scrie Filaret Gumilevsky († 1860), care, spre deosebire de Macarie Bulgakov, folosește izvoarele patristice. Tot aici, trebuie menționate studiile lui V.V. Bolotov despre „Filioque” (*Thesen über das Filioque*, 1898) în legătură cu conferințele cu Vechi-Catolicii de la Bonn (1874-1875) și ale viitorului patriarh Serghie (Starogorodski) cu privire la *Doctrina ortodoxă despre mântuire* (Petrograd, 1910).

Înființarea Facultăților de Teologie (Kiev, Moscova, Petrograd, Kazan), renașterea monastică și filocalică și mișcarea slavofilă au marcat, de asemenea, această perioadă. „Filocalia” (*Dobrotolubie*) fusese deja tradusă din grecește în slavonă de Paisie Velicikovski (1722-1794) de la Neamț. Această tradiție este continuată de: Fihon de Zadonsk (1724-1783), canonizat în 1861; Serafim

narov (1759-1833), canonizat în 1903; de episcopul Ignatie Briancianinov (1807-1867); de preotul Ioan de Kronstadt (1829-1908) și de călugării la Mănăstirea Optina, care traduc *Filocalia* în rusă (5 volume, între 1876-1880), sub episcopul Ioan Lremitul (1815-1894), care a completat și tradus *Războiul nevăzut*. Mișcarea slavofilă vrea o apropiere la cultura nativă rusă, fiind împotriva influențelor apusene. Lipsit de educație teologică proprie-zisă, Alexei Stepanovici Homiakov (1804-1880), conducătorul acestei mișcări, este cunoscut prin lucrarea sa *Biserica una și L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient* (1872). Acesta introduce în teologia rusă noțiunea de „sobornost” care ar exprima conciliabilitatea și lipsa unei autorități externe, adică tocmai elementul de sinteză care distinge Ortodoxia de Catolicism și de Protestantism. Din aceeași mișcare, face parte și I. Iodori Dostolevski (1821-1881), autorul celebrului roman *Frații Karamazov*.

La începutul secolului XX, cea mai importantă lucrare este *Enciclopedia teologică ortodoxă* cu numai 13 volume, editată de A. Lopuhin (1905) și M. Glubokovsky († 1937). De asemenea, sunt cunoscute studiile lui N. Malinovsky (*Teologia dogmatică ortodoxă*, 4 vol., Kamenets-Podolsk, 1904) și Pavel Svetlov (1861-1942). Dar teologul care a dominat această perioadă este Serghie Bulgakov (1871-1944), decanul Institutului teologic rus din Paris (înființat în 1925). S. Bulgakov reia *sofiologia* sau pan-enteismul, sistem introdus în Rusia de filozoful mistic Vladimir Soloviev (1853-1900), care în *La Russie et l'Eglise universelle* - 1889, recunoaște autoritatea papei și trece la catolicism (în 1896). Bulgakov își expune opiniile teologice în cadrul unei trilogii despre *Înțelepciunea divină și theantropia*: Cuvântul întrupat, Paracletul și Mireasa Mielului. *Sofia* sau înțelepciunea este sinonim cu esența divină, principiul feminin etern, un fel de ipostas intermediar între Dumnezeu și lume. În 1935, Mitropolitul Serghie al Moscovei condamnă învățătura lui Bulgakov ea fiind speculație gnostică și origenistă, iar sinodul mitropolitului Antonii Krapovitskii (Sinodul de la Karlovitz) îl declară eretic. Vl. Lossky îl acuză că nu face distincție între esență și energie, de unde confuzia dintre lume și Biserică, dintre catafatism și apofatism.

Filozofia religioasă rusă este reprezentată, mai târziu, de Pavel Florensky (1882-1943): *La Colonne et le fondement de la Verité* (1954), trad.

C. Andronikof, Lausanne, 1975; N. Berdiaev (1874-1948): *Freedom and the Spirit*, 1935; *The Destiny of man*, 1937; *The Meaning of the Creative Act*, 1955; L. Karsavin († 1952); V. Zenkovsky († 1963): *History of Russian Philosophy*, 2 vol., 1953; N. Arseniev (1888-1977): *Ostkirche und Mystik*, 1925; *La piété russe*, 1963. Cu *The Orthodox Church* (1935), *Da Verbe Incarné* (1943) și *Le Paraclet* (1946), S. Bulgakov deschide seria monografiilor și studiilor de prezentare a teologiei ortodoxe în Occident, continuată de: Vl. Lossky, profesor la Institutul St. Denis (Paris), *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (1944), *Vision de Dieu*, Paris, 1960; *A l'image et à la ressemblance*, 1967; Paul Evdokimov († 1976): *L'Orthodoxie* (1959); *L'art de l'icone. Théologie de la Beauté*, 1970; *Le Christ dans la pensée russe*, 1970; *Les âges de la vie spirituelle*, 1964; John Meyendorff: *L'Eglise Orthodoxe: hier et aujourd'hui* (1960); *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959; *Le Christ dans la théologie byzantine*, 1969.

Atât pentru cunoașterea istoriei teologiei ruse, cât și pentru raportul Ortodoxiei cu celelalte confesii creștine, sunt importante studiile lui G. Fedotov (*A Treasury of Russian Spirituality*, 1950) și mai ales, ale lui N. Zernov (*The Russians and their Church*, 1954; *The Reintegration of the Church*, 1952; *Orthodox Encounter și Eastern Christendom*, 1961) și Georges Florovsky († 1979; *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910*, in *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, editori: Ruth Rouse și Stephen Neil, Londra 1954) și Leon Zander (*Vision and Action*, Londra 1952).

Tot în acest capitol, pot fi amintite numele celor care s-au aflat la centrele rusești din Occident, în Franța, în Anglia, în Belgia și în Statele Unite: B. Viseslavtzev († 1954), A. Kartasov († 1960), N. Afanasiev († 1966 - *L'Eglise du Saint Esprit*, Paris, 1975); C. Kern (*Antropologia Sf. Grigorie Palamas*, 1950); Pierre Kovalevsky (*St. Serge et la spiritualité russe*, Paris, 1958); mitropolitul Anthony Bloom (*Living Prayer*, 1966; *Meditations*, 1971; *God and Man*, 1971); Ep. Basile Krivocheine (*Les textes Symboliques dans l'Eglise Orthodoxe*, 1964-1965, cu traduceri și studiile despre Simeon Noui Teolog); episcopul Pierre L'Huillier (*L'expérience politique de l'Orthodoxie*, 1967; *Le Concile Oecuménique comme autorité suprême dans l'Eglise*, 1975); Alexander

Schmemmann (*Historical Road of Eastern Orthodoxy*, 1963; *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, 1965; *Introduction to Liturgical Theology*, 1966; *Ultimate Questions*, 1977); Myrha Lot-Borodine, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères Grecs*, 1970; și scriitorul Olivier Clément (*L'Eglise Orthodoxe*, 1965; *L'essor du christianisme oriental și Byzance et le christianisme*, 1964; *Questions sur l'homme*, Paris, 1972; *Dialogue avec le Patriarche Athénagoras*, 1969).

Teologia rusă este cunoscută, înainte de 1989, prin studiile profesorilor de la cele două academii teologice din Zagorsk și din Leningrad: L. Pariisky - patristică, N. Uspenski - liturgică, L. Voronov - dogmatică, V. Borovoy - istorie bisericească, N. Zabolotzky - etică socială, Al. Osipov - ecumenism.

6. Teologia sârbă. Începutul culturii bisericești a slavilor-sârbi, ca și a slavilor-bulgari, este legat de traduceri făcute de frații Chiril (Constantin) și Metodie (863/864), care au compus alfabetul vechi slavon, numit *glagolica* (de la *glagolati* = a vorbi limba maternă), alfabet simplificat de ucenicii lor, care l-au numit *chirilica*. La sfârșitul secolului XII, cărți vechi slavone sunt deja traduse în limba slavo-sârbă bisericească și circulă în manuscris, ca de pildă, *Evanghelia lui Miroslav* (1199). În 1219, mitropolitul Sava este consacrat la Niceea de patriarhul ecumenic Manuel, iar în 1346, Ștefan al III-lea Dušan (1331-1355) declară autocefalia și statutul de patriarhie al Bisericii Sârbe, cu centrul la Pec. Sfântul Sava a încurajat dezvoltarea literaturii scrise, el însuși scriind *Viața Sfântului Simeon* (Nemania), iar Ștefan Lazarevici (1389-1427) creează școala de la Mănăstirea Resava (Manasija). În secolul XIV, sunt cunoscute colecțiile de biografii de sfinți, ierarhi și domnitori, scrise de călugări sârbi de la Mănăstirea Hilandar: Domitian, Theodosie și Danilo. Dominația fanarioților se termină în 1832, când Constantinopolul îl recunoaște pe arhiepiscopul de Belgrad ca mitropolit al Serbiei. În această perioadă, sunt cunoscute câteva nume de mari cărturari: Ștefan Stratimirov († 1836), care deschide un seminar la Stensky - Karlovitz, vestit centru cultural și bisericesc; Petar Iovanovici, care înființează Seminarul de la Belgrad (1836) și tipărește *Psaltirea și Trehnic*. Cel care a dominat a doua jumătate a secolului XIX a fost mitropolitul Mi-

hailo († 1898), care scrie o serie de cărți de istorie, precum, *Istoria Bisericii Sârbe* (1856). În 1879, Biserica sârbă capătă deplină autonomie, iar în 1920, ia ființă Patriarhatul Sârb, prin unirea Karlovitzului cu Belgrad. În 1900, Seminarul de la Karlovitz devine academic. În această epocă de tranziție, literatura teologică sârbă depinde de traduceri din rusește (în special de *Teologia dogmatică* a lui Macarie Bulgakov), cu toate că Nikodim Milaș, episcop de Zara, scrie unul din cele mai importante manuale ortodoxe de *Drept bisericesc*, iar Serghie Troiskii editează *Kormchaia Kniga*, a Sfântului Sava.

În 1920, ia ființă Facultatea de Teologie din Belgrad, cel dintâi decan fiind Ștefan Dimitrievici, profesor de istoria bisericii sârbe, care editează, din 1926, revista „Bogoslovije”. Alți profesori au făcut renumele acestei Facultăți: Alexandar Dobroklonsky, Dragutin Anastasievici, Atanasie Popovici, Iustin Popovici (*Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, 3 vol., 1932, 1935, 1938), Jordan Ilici, Filaret Granich, în frunte cu Dimitrie Stefanovici și Ștefan Dimitrievici, care au reprezentat-o la Congresul de la Atena (1936). Înainte de 1989, Facultatea este cunoscută prin studiile unor profesori ca: Chedomir Drașcoviici, Blogota Gardasevici, Stoian Gosevici, Emilian Carnici, Dimitrie Dimitrievici, Lazăr Milin, Atanasie Yevtici.

7. Teologia bulgară. După convertirea prințului Boris I (865), Creștinismul devine religie oficială pentru statul slavo-bulgar, care a rămas totdeauna atașat Ortodoxiei, având o arhiepiscopie autonomă sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol. Începutul literaturii liturgice și a comentariilor biblice i se atribuie lui Clement de Ohrida († 916), urmat de mitropolitul grec Teofilact de Ohrida (1004-1107), care a scris comentarii la *Evangheliu* (publicate la Veneția, 4 vol. 1754-1763). Din Școala de la Târnovo, capitala celui de al doilea stat bulgar, sunt cunoscuți Teodosie de Târnovo și, mai ales, ucenicul său, patriarhul Eftimie († 1404), care a introdus tradiția isihastă și a compus un *Slujebnic*, fiind deja cunoscut *Sbornik*ul de la Vidin (1345). În a doua jumătate a secolului XVIII, cea mai cunoscută personalitate este călugărul Paisie de Hilandar, care, în *Istoria bulgaro-slavică* (1762), se pronunță pentru o Biserică națională a slavo-bulgarilor. Acest spirit este continuat și dezvoltat de Sofroni Vraciansky (1739-1814), care, cu *Kyriakodromion* (sau *Nedelnik*), comentarii la evangheliu duminicale, tipărit la

canonic în 1806, introduce limba bulgară scrisă. După secole de dependență de Constantinopol (din 1193) și după instituirea exarhatului bulgar cu sediu la Constantinopol, în 1870, Biserica Bulgară devine autocefală în 1945, iar în 1953, este restabilită patriarhia (recunoscută în 1961). Din această cauză, teologia slavă-bulgară a depins de traduceri din rusește: *Catehismele* lui Platon în 1844 și al lui Filaret în 1879, *Dogmatica* lui Amfiteatrov în 1869 și cea a lui Macarie Bulgakov, în 1901.

În 1902, ia naștere Seminarul Sfântului Clement de Ohrida, iar în 1923, este inaugurată Facultatea de Teologie din Sofia, cunoscută prin nume ca: Efrem Sapundjiev, N.Glubokovsky († 1937), A.

Rojdestvenski și, mai ales, Ștefan Zankow († 1959), datorită cărui Congresul de Teologie de la Atena (1936) a luat o atitudine favorabilă Mișcării ecumenice în proces de formare. Încurajați de patriarhul Chiril († 1971), el însuși cercetător al istoriei bisericii naționale, câțiva teologi bulgari din epoca modernă sunt cunoscuți pentru contribuțiile lor în diverse domenii: Diulgherov, Zanevski și T.Koev - în dogmatică, Ivan Panchovsky - în etică, Ep. Nicolai - în liturgică, T. Sabev - în istoria bisericii universale și ecumenism (*The Orthodox Churches in the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1996).

Bibliografie

- Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1975;
- *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe d'Athènes*, (1936), editor Hamilcar S. Alivisatos, Atena 1939;
- *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe d'Athènes*, (1976), editor Savas Agourides, Atena 1978;
- A. Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York, 1963;
- J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974;
- J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol.II: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, The University of Chicago and London, 1974;
- George A. Maloney, *A History of Orthodox Theology Since 1453*, Nordland Publishing Company, Belmont, Mass, 1976;
- Ștefan Zankow, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zwingli-Verlag Zürich, 1946;
- Nicolas Zernov, *Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961;
- Jean Meyendorff, *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, ed.II, Editions du Seuil, Paris, 1960;
- Ioan Râmureanu, „Cultura teologică ortodoxă”, în *Istoria bisericească universală* (vol. II), 1993, pp. 524-544.

IV. Teologia ortodoxă română

(Vezi: *Teologia ortodoxă română contemporană*, în *Glasul Bisericii* XXX(1971), nr. 1-2, pp. 49-72; versiune franceză, în: *De la Théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours*, București, 1974, pp. 500-526)

A. Istoria ei pe scurt: etape, opere, teologi

1. Cercetările și studiile recente au confirmat nu numai existența creștinismului în Dobrogea și la nord de Dunăre, în secolele IV-V (Biserica pa-

leocreștină de la Slăveni-Olt și bazilica creștină de la Suceava), ci și o participare activă a Bisericii autohtone la sinoadele ecumenice (Teofil al Golei la Niceea, în 325) și locale (Sardica 343) și la discuțiile teologice ale vremii. În veacul IV, Biserica din Dacia romanizată a produs ierarhi (episcopi de la Tomis), teologi și scriitori bisericești, a căror faimă a fost recunoscută de marile personalități ale Bisericii bizantine și latine, ca Vasile de Cezareea, care reproduce știrea adusă de un martor din Dacia despre credința creștină în această regiune, și de Ioan Hrisostom. Se cunoaște, de pildă, contribuția călugărilor misionari scriși la discuțiile hristologice (cu formula: *Unus ex Trinitate passus est*), care au format obiectul unui sinod ecumenic (Constantinopol, 553), calculele calendaristice ale lui Dionisie cel Mic, traducerea *Bibliei* în limba gotică de către Wulfila și, îndeosebi, rolul lui Ioan Casian în legătura dintre principalele centre creștine din Orient și din Occident. Născut în 365, în Dobrogea, el este, rând pe rând, călugăr la Betleem și în Egipt, diacon pe lângă Ioan Hrisostom la Constantinopol, preot în Antiohia sau la Roma, ajungând la Marsilia în 416, unde întemeiază o comunitate monastică vestită și unde moare către 435. Cu scrierile sale *Instituțiile monastice*, *Conferințele* și *Despre Întruparea Cuvântului*, Ioan Casian joacă rolul unui mediator între Orient și Occident.

2. Această activitate a continuat, concentrându-se în jurul scaunelor episcopale care existau nu numai la Tomis și în Dobrogea, înainte de Vicina, de unde a fost luat cel dintâi mitropolit al Țării Românești, ci și în Transilvania (în 1376, se cunoaște numele arhiepiscopului Ghelasio), unde Papa Grigorie al IX-lea constată în 1234 existența unor „pseudo-episcopi schismatici”, împotriva cărora cere ajutorul regelui Ungariei. Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei în 1359, la Argeș, în timpul lui Nicolae Alexandru Basarab (1352-1364), prin transferarea episcopului grec Iachint de Vicina (1359-1372), apoi înființarea celei de a doua Arhiepiscopii a Ungrovlahiei, în 1370, la insistența patriarhului ecumenic Filotei (1353-1354 și 1364-1376), adică a mitropoliei Severinului, păstorită de Antim Critopol, precum și recunoașterea în 1401, sub Alexandru cel Bun, a Mitropoliei Moldovei cu reședința la Suceava, conduse de mitropolitul Iosif Mușat, au confirmat nu numai vigoarea unor Biserici locale de sine stătătoare, ci

și rolul pe care era chemată să-l joace, în contextul panortodox, Ortodoxia românească. În plus, în secolul XIV, în toate provinciile românilor, marile centre monastice: Prislop, Vodița, Cozia, Tismana, Snagov, Neamț, Moldovița, Bistrița, unele dintre ele fiind întemeiate de Nicodim de la Tismana († 1401) sau de ucenicii acestuia, încep să joace un însemnat rol spiritual și cultural. Se cunoaște, de pildă, *Tetraevanghelul* copiat și decorat de călugărul de la Neamț Gavriil Uric, în 1429. De aceea, în cursul secolului XV, Bisericele din Ungrovlahia, din Moldova și din Transilvania intră puternic în circuitul ortodox cu un statut autonom, ceea ce explică revirimentul pentru cultura locală, liturgică și catehetică și pentru cea universală. Această stare autonomă și de forță culturală este confirmată și de participarea acestor Biserici la conciliile unioniste ale vremii: Constanța în 1415, delegația Bisericii din Valahia e condusă de boierul Dragomir, iar la Florența, în 1438, participă mitropolitul de Suceava Damian († 1451).

3. Despre starea și cultura Bisericii din Țara Românească de la începutul secolului XVI dă mărturie preotul Gavriil de la Muntele Athos, într-o scriere cu caracter biografic-istoric, *Viața Sfântului Nifon, patriarhul Constantinopolului* († 1508), care a petrecut câțiva ani în Valahia, fiind canonizat în 1518. În această vreme, meditația teologică lusesse fecundată de creația populară care produsese *Legenda Meșterului Manole*, o temă cunoscută în literatura vremii. Legenda exaltă ideea de jertfă personală - la concelebrarea căreia participă domnitorul Radu Negru, Meșterul Manole și soția acestuia, Ana - la baza comunității creștine, simbolizată prin Mănăstirea Curtea de Argeș, sfințită la 15 august, 1517. Acum apare nu numai cea dintâi carte imprimată la români (*Liturghierul* slavon al lui Macarie, 1508), ci și cea dintâi lucrare în care se poate observa un conținut teologic, adică *Învățăturile lui Neagoe Basarab* (1512-1521) către fiul său Teodosie (în slavonă), care e o sinteză de elemente de spiritualitate, teologie, etică și viziune politică. Datorită tipăriturilor sale românești făcute la Scheii Brașovului, între 1559-1581, diaconul Coresi de la Târgoviște a impus limba română în Biserică: *Întrebare creștinească* (1561), *Evangelia cu învățătură* (1564) și cea dintâi *Psaltire românească* (1570), două catehisme ortodoxe cu unele idei reformatoare ale timpului, *Cozonici a 2-a* (1581), în care e o critică

calvinismului. Dar cea mai accesibilă operă omiletică a timpului a fost *Evangheliu învățătoare omilii* de la Govora-Dealul (1642).

4. Teologia românească din secolul XVI și de mai târziu nu poate fi înțeleasă fără a lua în considerare originea și expresia ei iconografică și arhitecturală. Stilul arhitectural al bisericilor din Țara Românească (Dealul, Argeș, Cozia, Târgoviște sau Mihai-Vodă, din București), al bisericilor de lemn din Transilvania și al bisericilor-mănăstiri din Moldova, construite mai ales sub Ștefan cel Mare (1457-1504), Petru Rareș (1527-1538; 1541-1546) și Alexandru Lăpușneanu (1552-1561), oferă un spaliu liturgic ce indică o anumită concepție teozologică. Dar cea mai puternică expresie a acestei teologii iconografice și simbolice o constituie picturile murale și frescele exterioare ale Mănăstirilor din Bucovina și din Moldova: Voroneț, Arbore, Sucevița. Prin această iconografie unică se pun în lumină deja unele din marile coordonate ale Ortodoxiei românești de totdeauna: coincidența dintre istoria bisericească și cea națională, pe de o parte, și dintre acestea și istoria biblică a mântuirii, pe de altă parte. Teologia este nu numai cuvânt, expresie verbală, ci și o icoană, reprezentare simbolică. O Biserică istorică locală a avut geniul și metoda de a crea „analogia” Bisericii cerești și a raiului în simboluri și în imagini: credința creștină a fecundat creația culturală reprezentată de artă și pictură (v. Irineu Crăciunăș, *Bisericile cu pictură exterioară din Moldova*, în rev. „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, 1969, nr. 7-8, pp. 406-444; 1970, nr. 3-6, p. 133 și nr. 9-10, pp. 480-520).

5. Sinodul de la Iași (1642) confirmă vigoarea Bisericii locale din Moldova și rolul acesteia în politica interortodoxă. În fond, sinodul a fost posibil datorită lui Vasile Lupu (1634-1653), figură de mare prestigiu în întreaga Ortodoxie, prin legăturile sale cu Ierusalimul și cu Epirul, care clădește Biserica „Sfinții Trei Ierarhi” din Iași, în jurul căreia înființează o școală superioară de teologie. Născut în Moldova din neamul Movileștilor, educat la Lvov și la Sorbona, Petru Movilă (1596-1646) devine mitropolit al Kievului (1633-1644), unde înființează Academia teologică, după modelul școlilor latine, cu scopul de a împiedica convertirea la catolicism a ortodocșilor din Polonia și din Ucraina. Împreună cu Mitrofan Critopulos și cu Meletie Sirigul, Petru Movilă participă la Sinodul convocat de patriarhul Chiril Contari (Con-

stantinopol, 1638), în vederea condamnării *Mărturisirii* lui Chiril Lucaris (1572-1638), publicată la Geneva în 1629. În 1640, el însuși convoacă un Sinod la Kiev și scrie în latină o *Mărturisire Ortodoxă* pe care o prezintă apoi Sinodului interortodox de la Iași (mai-septembrie 1642), întrunit la cererea patriarhului Partenios, pentru a confirma condamnarea *Mărturisirii* lui Chiril Lucaris, acceptată de Sinodul de la Constantinopol (1638). *Mărturisirea Ortodoxă* era destinată să facă parte din actele Sinodului de la Iași. Meletie Sirigul, deja cunoscut în Biserica românească, ar fi tradus textul în grecește, amendând ulterior unele părți. Se crede că Petru Movilă n-ar fi acceptat părțile îndreptate propuse de Sirigul, de aceea ar fi scris *Micul Catehism* (Kiev, 1645). Cu toate acestea cei patru ierarhi răsăriteni au acceptat, în 1643, *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă, în forma îndreptată, publicată în 1667, devenind, cu timpul, unul din principalele texte simbolice ortodoxe. Versiunea română a fost făcută în 1691, iar cea slavonă a fost publicată în 1696.

6. Cultura teologică a vremii este dominată de mitropoliții Varlaam (1632-1653), contemporan cu Petru Movilă și Dosoftei († 1693), care se exprimă ca teologi în lucrări de prim rang. Varlaam scrie *Carte românească de învățătură* (Iași, 1643), care s-a bucurat de o largă circulație, *Răspuns la catehismul calvinesc* (Suceava, 1645) - catehismul calvinesc fusese publicat la Alba Iulia în 1640 - și *Șapte Taine a Besearecii* (Iași, 1644). Dosoftei scrie *Psaltirea în versuri* (1673) și traduce *Mărturisirea de credință* a lui Ghenadie Scolaris (1454), încercând, pentru prima dată, să fixeze în românește terminologia teologică ortodoxă. Dosoftei are marele merit de a fi introdus limba română în Liturghie prin *Liturghier* (tradus în 1679, tipărit în 1683). De asemenea, el a fost recunoscut ca îndrumător al ortodocșilor din Polonia, cu care Biserica Română a întreținut bune relații (în 1925 mitropolitul Vladimir al Poloniei a fost hirotonit de Patriarhia Română).

Cu mitropoliții Varlaam și Dosoftei, teologia locală din secolul XVII face cea dintâi încercare programatică de a-și găsi stilul și vocabularul propriu, de a se debarasa de rigiditățile slavismului și ale bizantinismului care o influențaseră, rămânând, totuși, fidelă Tradiției ortodoxe. Este adevărat că mai multe secole (XIV-XVI), limba slavonă, apoi, latina și greaca, au fost folosite, fie în cancelaria

domnească, fie în literatura bisericească, sfera de influență slavo-bizantină fiind, astfel, foarte largă. Limba slavonă a fost folosită în cult, dar niciodată nu a jucat rolul de limbă vorbită. De altfel, încă de timpuriu, s-au făcut traduceri din slavonă în limbile vorbite ale Bisericilor locale: bulgară, sârbă, română, rusă. Influența bizantină a pătruns datorită legăturilor cu marile centre culturale și spirituale ale Ortodoxiei: Ierusalim, Athos, Sinai, unde prezența românească este cunoscută prin donații, ajutoare și construcții.

7. În această mișcare de menținere a ecumenicității ortodoxe pe teritoriul românesc, în perioada postbizantină, dar și de modelare a unei Ortodoxii locale românești, un mare rol au jucat școlile superioare și academiile teologice de pe lângă Mitropolii: cea de la Târgoviște, creată de Matei Basarab (1632-1654); cea de la Trei Ierarhi din Iași, creată de Vasile Lupu (1634-1653), după modelul celei de la Kiev, inaugurată de Varlaam în 1640; cea de la Mănăstirea Sfântul Sava din București, creată în 1680 sub Șerban Cantacuzino (1678-1688) și reorganizată de Constantin Brâncoveanu (1688-1714). Un factor decisiv în acest proces au fost traducerea biblice în românește, cu caracter epocal: *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), tradus de mitropolitul Ștefan al Transilvaniei, *Biblia de la București* (1688), tradusă de Radu și Șerban Greceanu, cu contribuția stelnicului Constantin Cantacuzino. În plus, cadrul intelectual al acestei mișcări fusese mărit de doi erudiți de cultură bizantină și europeană, educați la Academia teologică a Patriarhiei de Constantinopol: spăturul Nicolae Milescu (1636-1708), care publică un *Enchiridion* (Stockholm, 1667), în care dezbate doctrina euharistică în contextul controversei dintre catolici (janseniști) și protestanți, în Franța; Dimitrie Cantemir (1673-1723), care scrie *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea* (Iași, 1698, în greacă și în română), *Descriptio Moldaviae și Loca obscura* (în *Catehismul* lui Teofan Procopovici).

8. Ceea ce orașul Iași a fost sub Vasile Lupu, același lucru ajunge orașul București sub Constantin Brâncoveanu: un mare centru cultural și teologic interortodox. Constantin Brâncoveanu atrage, la București, nume de prestigiu: Hrisantis Notaras, patriarhul Ierusalimului, Antim din Georgia, Maximos Peloponezianul și Atanasie (Dabbas) al Antiohiei, Antim Ivireanul († 1716), care

publică o serie de lucrări teologice în tipografia grecească de la Snagov și scrie o colecție de *Didahii*, la apărarea lui Ioan Cariofil, rectorul Academiei Patriarhiei din Constantinopol, care refuza să accepte, în loc de *prefacere* (metaboli), *transsubstanțiere* (metousiosis), termen folosit de Dositei în *Mărturisirea* sa (introdus de Meletie Sîrigul în *Mărturisirea* lui Petru Movilă). Această școală de cultură teologică este întărită de Nicolae Mavrocordat, cu vestita sa bibliotecă de la Mănăstirea Văcărești, și de Mitropolitul Grigorie al IV-lea Dascălul (1765-1854).

9. Cu toate că sinodul convocat de Atanasie Anghel, în 1700 a forțat crearea unei Biserici (formate din clerici) unite cu Roma în Transilvania, misionarismul catolic a rămas neputincios în fața rezistenței ortodoxilor, siliți să se refugieze în Austro-Ungaria. Mișcarea condusă de Sofronie devine un simbol al luptei ortodoxilor din Ardeal pentru identitatea lor etnică, culturală și confesională. Școala Ardeleană condusă de corifei uniți educați la Viena și la Roma, Samuil Micu (1754-1806), Gheorghe Șincai (1754-1816), Petru Maior (1754-1821), are meritul de a fi demonstrat originea latină și apartenența etnică romană a poporului român, împotriva concepțiilor unor istorici sași și unguri care negau acest adevăr istoric.

10. Două centre de fermentare teologică sunt cunoscute în a doua jumătate a secolului XVIII: Putna și Neamț. Școala de la Putna este întemeiată de Iacob Putneanul, ca episcop de Rădăuți (1745-1750), și condusă, după 1750, de arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu († 1778), care a scris *Istoria Mănăstirii Putna* (1761). Renașterea monastică și filocalică de la Neamț este legată de numele lui Paisie Velicicovski († 1794), născut în Poltava (Ucraina), călugăr la Athos, care se instalează, apoi, la Neamț, unde traduce din greacă în slavonă *Elloculia* (*Dobrotoliubie*). Datorită acestui curent, teologia patristică, spiritualitatea isihastă și literatura ascetică ortodoxă reintră în viața Bisericilor din Moldova și, mai ales, din Rusia, unde teologia fusese invadată de scolastica provenită de la școlile latine din Polonia.

11. Înființarea seminarilor teologice de la: Mănăstirea Socola din Iași, 1804; Sibiu, 1811; Arad, 1892; București („Central”), 1834; Buzău, 1836; Curtea de Argeș, 1836; Râmnicu-Vâlcea, 1837; București („Mitropolitul Nifon”), 1872, a dat un mare avânt literaturii ortodoxe cu caracter

bilactic și pastoral. Ierarhi de mare capacitate intelectuală și organizatorică au contribuit la dezvoltarea culturii teologice din această perioadă: mitropolitul Moldovei Veniamin Costachi (1768-1846), care traduce, scrie sau publică o serie de lucrări de mare valoare: *Kiriakodromion-ul* - omiliile dominicale - lui Nichifor Teotokis (tradus și publicat în mai multe rânduri) - 1810 și 1811, la Neamț, *Comentarii la Epistolele Sfântului Pavel* de Teofilact al Ohridei (publicate între 1904-1906 de episcopul Atanasie Mironescu), *Scara* lui Ioan Scărarul, în 1814, *Catehismul* mitropolitului Platon al Moscovei (1839), *Pidalionul* (1844), *Istoria bisericească* a lui Teodoret de Cyr, Melchisedec Slefănescu (1822-1842), episcop de Roman, membru al Academiei, care compune cel dintâi manual superior de *Teologia dogmatică a Bisericii Ortodoxe* (Roman, 1855) și serie *Papismul și starea actuală a Bisericii Ortodoxe din România și Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul*; mitropolitul Grigorie al IV-lea Dascălul, al Ungro-Vlahiei (1824-1834), a făcut numeroase traduceri: *Dogmatica* lui Ioan Damaschin (1805), *Tălcuirea la cele patru Evanghelii*, de Teofilact (1805), *Epistola Patriarhului Fotie către patriarhii Orientului* (1832), *Mărturisirea lui Petru Movilă* (1827), *Despre purcederea Sfântului Duh*, de Iosif Vriene (1832), *Patericul* (ed. a 3-a, 1832); Andrei Șaguna (1809-1873), copreședinte al Adunării Naționale de la Blaj (mai, 1848), fondatorul „Astrei” (1861), autorul *Statutului Organic*, promulgat în 1869, care scrie *Istoria Bisericii Ortodoxe Răsăritene Universale* (două volume, Sibiu, 1860), *Compendiu de drept canonic* (1868), *Enchiridon* - canoane comentate (1871); cronicarul Naum Râmnicenul (1764-1838), cunosător al manuscriselor grecești.

12. Câteva evenimente politice importante au marcat trecerea spre a doua jumătate a secolului: mișcarea de la 1848, la care au participat ortodocși uniți, împotriva anexării Transilvaniei la Ungaria; reînființarea „Mitropoliei Române a Transilvaniei”, obținută de Andrei Șaguna; Unirea Principatelor Române, sub Alexandru Ioan Cuza, în 1859, secularizarea averilor mănăstirești în 1864, când s-a făcut și trecerea seminariilor teologice sub administrația învățământului public. Dar cel mai semnificativ eveniment în această perioadă este înființarea facultăților de teologie în mai toate provinciile românești: Iași, 1860-1864; Cernăuți, 1875; București, 1881-1883 (integrată în Univer-

sitate între 1890-1948); Academia Teologică din Sibiu (1811) devine Facultate în 1943. Concomitent, apar reviste bisericești și teologice: „Telegraful român” (1853), „Biserica Ortodoxă Română” (1874), „Candela” (1882), „Revista teologică” (1907). Desigur, recunoașterea autocefaliei Bisericii Române, la 25 aprilie, 1885, constituie un moment decisiv în istoria Ortodoxiei românești.

13. În această perioadă de tranziție, teologia română depinde de traduceri, mai ales din acei teologi ruși care scriseseră după modele apusene. Așa se face că influențele scolasticii occidentale se vehiculează la noi prin intermediul traducerilor de autori ruși, la rândul lor, debitori unor teologi greci, care au predat în Rusia (de pildă Eugenios Bulgaris (1717-1806) și Nikifor Teotokis (1736-1800)), introducând acolo ideile renașterii apusene. Pot fi date ca exemplu, în afară de *Kiriakodromionul* lui Nikifor Teotokis (tipărit în formă revizuită în 1960 de patriarhul Justinian) și de *Catehismul* lui Platon al Moscovei și al lui Teofan Procopovici, *Manualele de teologie dogmatică* de Macarie Bulgakov (traducere din franceză de Gherasim Timuș, în 1885 și 1887), de Silvestru de Canev (5 vol, 1889-1906) și de Petre Svetlov (trad. de Serghie Bejan și de Constantin Tomescu, 1935). Același lucru se poate spune și despre unele traduceri din teologia greacă. Cel mai cunoscut teolog grec din epoca modernă la noi este Hristu Andritsos prin *Dogmatica* (traducere de D. Stăniloae, Sibiu, 1930) și *Simbolica* (traducere de Iustin Moisesescu, Craiova, 1955).

14. Dar momentul apariției unei teologii locale originale nu va întârzia. Un merit indiscutabil în această operă revine ctitorilor învățământului teologic superior, mai ales prin cursurile și prin manualele lor universitare. Astfel, ceea ce a fost pentru liturgică Vasile Mitrofanovici († 1888), aceea a fost pentru teologia Vechiului Testament Vasile Tarnavski († 1914), pentru cea a Noului Testament, Vasile Gheorghiu (1872-1959) și Ilaralambie Roventă; pentru teologia morală, Iuliu Scriban (*Curs de teologie morală*, 1921) și Atanasie Mironescu; pentru istoria bisericii universale, Eusebiu Popovici (1838-1922; *Istoria universală bisericească*, în germană, publicată în trei volume, reeditată și tradusă de A. Mironescu (4 vol, 1925-1928); pentru dreptul bisericesc, Valeriu Șesan (*Convocarea sinadului ecumenic*, 1973) și Constantin Clementie Popovici (1846-1938); pentru teologia fundamentală, Vasile Giaină; pentru

patristică, Cicerone Iordăchescu (*Istoria literaturii creștine*, 3 vol. 1934-1940); pentru Istoria Bisericii române, Nicolae Dobrescu (1875-1914); Simeon Reli, Șt. Lupșa și Nicolae M. Popescu; pentru pastorală și omiletică, Petru Vintilescu, Grigorie Cristescu și D. Belu; pentru teologia dogmatică și simbolică Ioan Mihălcescu, pentru misiologie și ecumenism, Vasile Ispir.

15. Profesor de dogmatică la Facultatea din București (1904-1939), mai târziu mitropolit al Moldovei, Irineu Mihălcescu a fost cel mai renumit și cel mai fecund teolog român din primele decenii ale secolului, cunoscut îndeosebi prin: *Thesauros tes Orthodoxus* (Leipzig, 1904), în care publică și comentează textele dogmatice ale sinoadelor ecumenice și mărturisirile de credință ortodoxe; *Dogma Soteriologică* - curs despre Taine - București, 1926-1928; *Compendiu de teologie simbolică* (1904), tradus în franceză: *La Théologie Symbolique au point de vue de L'Église Orientale*, Bucarest-Paris, 1932; *Teologia luptătoare*, 1941. În 1937, împreună cu Paraschiv Angelescu, el editează cel mai estetic *Liturghier* modern, cu stampe și vignete în stil neobizantin, create de pictorul George Rusu. Lucrări cu caracter dogmatic mai publicaseră Ștefan Saghin (*Dogma întrupării*, 1902 și *Dogma soteriologică*, 1903) și Vasile Loichiță (*Patriarhul Chiril Lucaris*, Caransebeș, 1912, *Numirile biblice ale lui Dumnezeu*, 1927).

16. În această perioadă de formare a teologiei și Ortodoxiei românești, este cunoscut un alt grup de fondatori, personalități bisericești, erudiți și intelectuali care au fost consacrați ca membri de onoare, activi sau corespondenți, ai Academiei Române: episcopul de Huși și Roman, Melchisedec Ștefănescu (1822-1892), uniții Timotei Cipariu (1805-1887) și Ioan Micu Moldovan 1833-1915); episcopul de Caransebeș, Nicolae Popea (1826-1908); preotul Simeon Florea Marian († 1907); mitropolitul Transilvaniei, Vasile Mangra (1850-1918); mitropolitul primat, Atanasie Miropescu (1858-1931); profesorii Nicolae Dobrescu (1875-1914), Ilarion Pușcariu (1852-1922), Ioan Lupșa (1880-1967), Nicolae Popescu (1887-1963), Gheorghe Ciuhandru (1875-1948), Vasile Gheorghiu († 1959), Grigorie Pișculescu - Gala Galaction (1879-1961) - care a tradus *Biblia* în 1936-1938 cu Vasile Radu (1887-1940), Ștefan Metes (n.1887), Nicolae Colan (1893-1967).

17. Roadele eforturilor teologice din acest început de veac se concentrează în jurul a câtorva evenimente de prim ordin:

a) Colecțiile teologice și patristice, de pildă: *Colecția teologică* (1927-1928), îngrijită de Ioan Mihălcescu, Matei Pâslaru și G.N. Nițu; *Vechea literatură creștină* (Iași, 1933), sub răspunderea lui Cicerone Iordăchescu; *Seria teologică* (Sibiu, 1933) patronată de mitropolitul Nicolae Bălan (1882-1955), care a participat la conferința *Creștinismul practic („Viață și Acțiune“)* de la Stockholm, în 1925. În seria teologică apar numeroase lucrări de valoare excepțională, ca de pildă: *Epicleza euhuristică* (1933), de Nicolae Popovici (1903-1960) și *Antropologia paulină* (1940), de Grigorie Marcu; *Biblioteca părinților bisericești* (Râmnicu-Vâlcea, 1935), de Matei Pâslaru; *Izvoarele Ortodoxiei* (București, 1938), de D. Fecioru și Olimp Căciulă.

b) O nouă și completă literatură misiologică apărută între 1925 și 1935, opera episcopului Grigorie Comșa de Arad (1889-1935), cea mai importantă lucrare din această serie fiind *Manualul de sectologie* de P. Deheleanu, (1909-1979). În acest gen de literatură a scris și Ilarion Felea (1903-1961), care a compus un *Catehism ortodox*.

c) Convorbirile teologice cu anglicanii, de la București, în 1935, cu sprijinul și cu participarea directă a patriarhului Miron Cristea, în urma cărora Patriarhia Română a recunoscut validitatea hirotoniilor anglicane.

d) Mișcarea „apostolatului social”, inițiată de societatea „Renașterea”, din Craiova, promovată de cercul de studii social-creștine „Solidaritatea” și de revista „Solidaritatea”, din 1920. Etica socială creștină, personală și colectivă devine obiectul principal al studiilor întreprinse de Șerban Ionescu.

e) Traducerile și studiile biblice noi, de care este legat numele patriarhului Nicodim (1864-1948): *Noul Testament*, 1924, 1926, 1931; *Psalтира*, 1927; *Biblia ilustrată*, 1936; *Biblia*, 1944.

Cel dintâi congres al facultăților de teologie ortodoxă (Atena, 29 nov.- 6 dec., 1936) constituie un moment de prestigiu pentru Ortodoxia românească, nu numai în termeni de participare, ci și de contribuție teologică. Destul este a aminti aici numele celor care au reprezentat cele trei facultăți de teologie din România: arhimandritul Scriban, Vasile Gheorghiu, Valerian Șesan, Șerban Ionescu, Theodor M. Popescu, Vasile Ispir, P. Vintilescu.

Ilescu, IL. Rovența, Ioan Savin, G. Cristescu, Iustin Moisesescu, Nicolae Cotos. Congresul a fost dominat de teza lui George Florovski despre influențele exterioare apusenă asupra teologiei ortodoxe, după căderea Constantinopolului, și despre revenirea la elenism, care ar fi o categorie permanentă a gândirii ortodoxe. Or, tocmai împotriva „reelenizării” cu orice preț a teologiei locale se ridică școala românească (prin vocea lui Savin). Momentul 1936 este, așadar, extrem de important, deoarece este pentru prima oară în epoca modernă când Ortodoxia românească își afirmă dreptul la identitatea ei spirituală și culturală, păstrând catolicitatea ei panortodoxă. Această viziune a fost inspirată de geniul patriarhului Miron (1868-1939), care a înființat Episcopia Misionară Ortodoxă Română din America (28 aprilie 1928) și Misiunea Ortodoxă Română de la Ierusalim, în 1935.

18. Acum începe perioada de cristalizare a Ortodoxiei românești, care a fost în mod direct favorizată de mediul intelectual și filozofic creat de reprezentanții culturii naționale din această epocă precum: Vasile Părvan (1882-1927) - *Geneza. O preistorie a Daciei*, 1926; Nicolae Iorga (1871-1940) - *Istoria Bisericii românești și a vîștii religioase a românilor*, 1932 și *Concepția românească a Ortodoxiei*, 1940; C.C. Giurescu, *Istoria Românilor*, ed. a V-a; Silviu Dragomir (1888-1962), marele istoriograf al Bisericii din Transilvania; etnologi: S. Mehedinți, *Creștinismul românesc*, 1941; scriitori-filozofi: Lucian Blaga (1895-1961) - *Spațiul mioritic*, 1936; *Trilogia culturii. Gîndirea românească în Transilvania în secolul XVIII*; Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului* (1940); Mircea Eliade, studiile de istoria religiilor și despre sensul spiritual al simbolurilor, publicate în jurul revistei „Zamolxis”, 1939-1942.

19. O parte din „generația 1936” a continuat să joace un rol determinant, făcând legătura între vechile facultăți de teologie și institutele teologice organizate după 1948, la București și la Sibiu. La Sibiu, se remarcă, prin studii serioase și originale: Dumitru Belu (1902-1980): *Despre iubire, Păcatul originar la Origen, Împărăția lui Dumnezeu și Biserica. Sfinții Părinți despre trup. Tragicul în cadrul teologiei morale* (în „Mitropolia Banatului”, 1967, nr. 9-12); Isidor Todoran († 1906), coautor al *Manualului de dogmatică și simbolică* (1958), *Bazele axiologice ale binelui. Tehnică și spirit, Eros și agape. Starea paradisiacă a omului*

și cea de după cădere, *Botezul ereticilor, Dumnezeu în teologia lui Karl Barth*; Nicolae Mladin, (1914-1986); Samuil Mîcu Clain, *Teologul*, Sibiu, 1957; *Studiu de Teologie morală*, 1969; Corneliu Sărbu, *Misionarismul laic*, 1944; D. Călugăr, *Catehetica*, 1984, Milan Șesan, care a publicat (în germană, în 1969) o sinteză a istoriei Bisericii creștine, după 1054, este coautor, cu Ioan Râmureanu și cu Teodor Bodogae, al *Manualului de Istorie bisericească universală* (ediția a 2-a, 1975) și autor a numeroase studii despre: periodizarea în istoria bisericească, Ortodoxia, Bizanț și Roma, slavii, creștinismul și Roma, Uniația, Husiții și Ortodoxia; Teodor Bodogae, *Contribuții istorice în legătură cu Sinodul de la Iași*, Sibiu, 1943; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 3 vol, București, 1980-1981; *Dicționar al teologilor români*, editura Univers enciclopedic, București, 1996. M. Păcurariu a descoperit structurile ortodoxe ale creștinismului vechi românesc din Transilvania și a reafirmat unitatea de limbă, de cultură și de spiritualitate între toate provinciile țării încă de la începutul acestui creștinism; Prof. Ioan Mihăilă, *Preoția Mântuitorului Iisus Hristos și preoția bisericească*, 1984.

20. La București, întâlnim, mai întâi, numele lui Teodor M. Popescu (1893-1973), coautor al *Istoriei bisericești universale* (București, 1956). T.M. Popescu a lăsat studii inegalabile despre teologia istoriei, *Rolul istoriei în înțelegerea creștinismului*, București, 1927, despre istoria creștinismului primar, a Schisme (1054), a sinoadelor ecumenice și a conciliilor unioniste, despre problema stabilirii datei Paștilor și despre textele simbolice ortodoxe, promulgate după 1054. Cea mai importantă lucrare a sa este *Enciclica Patriarhilor răsăriteni, din 1848* (traducere și studiu introductiv, București, 1935). El a jucat rolul de punte între două epoci din istoria învățămîntului teologic românesc contemporan. (Vezi Gheorghe I. Moisesescu, *In memoriam Teodor M. Popescu, Almanah 1974* - Parohia română din Viena, Viena, 1974).

21. Iată alte nume strălucite: Petru Vinulescu, *Spovedania și duhovnicia*, 1939; *Funcția ecleziologică și comunitară a Liturghiei*, 1946, care a participat la Conferința Ortodoxă de la Moscova, din iulie 1948 în calitate de decan al Facultății de Teologie din București și care a publicat un complet comentariu teologic al ritualului Vecerniei, Utreniei și Liturghiei, *Liturghierul explicat*, Bu-

curești, 1972; Ioan Coman, *Teoria logosului în Apologiile Sfântului Iustin Martirul*, București, 1942; *Problemele de filozofie și literatură patristică*, 1944; *Patrologie*, 1956; *Tradiția în lumina Sfinților Părinți*, 1956; *Patrologie* vol.I-III, 1984-1988, care a prezentat, la Conferința de la Moscova (1948), un amplu studiu despre *Biserica Ortodoxă și Mișcarea Ecumenică* (publicat în „Ortodoxia”, nr.1-2, 1962), a readus în prim plan importanța teologilor și scriitorilor creștini din perioada patristică din Dobrogea, iar, împreună cu Liviu Stan și cu Mircea Chialda, a făcut cunoscute la noi istoria și doctrina veterocatolicismului; N.Chîțescu, coautor al manualului de dogmatică și simbolică (1958), fost membru al Comisiei Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți*, *Teoria recapitulării (anakefalosis) la Sfântul Irineu*, *Biserica - Trupul tainic al Domnului*, *Ortodoxie și protestantism*, *Intrupare și răscumpărare*, *Despre dezvoltarea dogmelor*, *Însemnătatea mărturisirilor de credință*, *Mișcarea ecumenică*, *Paradigmele divine: Autoritate ierarhică, autoritate duhovnicească*, Liviu Stan (1910-1973), doctor „honoris causa” al Facultății de Teologie din Salonic (1971), a scris *Mirenii în Biserică* (Sibiu, 1939), lucrare unică în teologia ortodoxă și a studiat noțiunile de bază ale dreptului canonic: autonomie, autocelalie, tradiție pravilnică, instituție și instituționalizare, succesiunea apostolică; Orest Bucevschi († 1992), coautor al *Învățăturii de credință ortodoxă* (1952), Ene Braniște, *Teologia icoanelor*, 1952; *Liturgica specială*, 1985; *Liturgica generală*, 1993; Petru Rezuș (n.1913), *Tradiția dogmatică ortodoxă*, *Despre Duhul Sfânt*, *Angelologia ortodoxă*, 1975; C. Pavel, *Teologia morală ortodoxă*, 1980.

22. Desigur, personalitatea dominantă a teologiei românești, de la 1930 încolo, este Părintele profesor Dumitru Stăniloae (1903-1993). El nu numai că a abordat toate subiectele teologiei dogmatice după criteriile creatoare ale patristicii, dar a cristalizat în sinteze originale și reprezentative experiența Ortodoxiei într-o epocă de dialog teologic ecumenic (v.escul nostru *Omagiu Părintelui Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani*, în „Ortodoxia” XXX, 1978, nr. 4, pp. 638-647).

Este imposibil de a enumera aici studiile sale, dar le menționăm pe cele mai importante: *Viața și activitatea Patriarhului Dositei al Ierusalimului* -

teză de doctorat, 1928; *Dogmatica* lui Hr. Andrusos (traducere), Sibiu, 1930; *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1940; *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943; *Catolicismul de după război*, *Filocalia*, traducere și comentariu, în 12 volume, 1940-1991; coautor al manualului de *Teologia dogmatică și simbolică* (1958); *Spiritualitate ortodoxă* (1981), *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (1987), *Studii de teologie dogmatică* (1991).

D. Stăniloae a scris *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (3 vol. 1978), un tratat clasic în literatura ortodoxă. O serie de lucrări sunt publicate în afară: *Mistagogia* lui Maxim Mărturisitorul (în greacă), Atena, 1973; *Romanian Essays in Spirituality and Theology*, Londra, 1971, editor A.M. Alchin; *Dieu est amour* (Labor et Fides, Geneva, 1980). „Doctor honoris causa” al Facultății de Teologie din Salonic (în 1976) și din Sibiu (1993), membru al Academiei Române (1990). D.Stăniloae rămâne nu numai arhitectul teologiei române contemporane, ci și unul dintre cei mai mari teologi ai secolului XX.

23. Patriarhului Iustinian (1901-1977) i se datorează unele inițiative cu caracter istoric: în domeniul catehetic, alcătuirea de către o comisie a *Învățăturii de credință creștină ortodoxă* (București, 1952); în domeniul misionar, canonizarea sfinților români (1955); în domeniul didactic, publicarea manualelor pentru institutele teologice (*Istoria Bisericii Române*, 2 vol., 1957-1958, de Gheorghe Moisesescu, Ștefan Lupșa și Alexandru Filipașcu, *Istoria Bisericească universală*, 1956, de T.M. Popescu, Teodor Bodogae și George Stănescu; *Teologia Dogmatică și Simbolică*, 2 vol., 1958, de N. Chîțescu, Isidor Todoran și I.Petreuță).

Teologia română a fost orientată de către patriarhul Iustin († 1984), el însuși profesor de teologia Noului Testament (*Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera lui Ioan Hrisostom*, București, 1942; *Activitatea Apostolului Pavel la Atena*, Iași, 1946; *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955), specialist în teologia patristică (*Evagrie din Pont*, Atena, 1937) și cunoscător al teologiei bizantine și grecești (*Simbolică* de Hr. Andrusos, traducere, Craiova, 1956), în câteva direcții principale: înrădăcinarea patristică, prin publicarea unei colecții (prevăzute în 100 de volume) de traduceri din părinții și scriitorii bisericești (cel dintâi volum, care cuprinde: „Scrierile

„Părinților apostolici”, traducere D. Fecioru, a apărut în 1979); promovarea cercetărilor teologice cu caracter monografic și a tezelor de doctorat continuarea „apostolatului social” într-o nouă versiune.

Sub patriarhul Teoctist (din 1986), s-a continuat seria traducerilor din colecția „Părinți și scriitori bisericești”, au fost tipărite în noi ediții: *Liturghierul* (1987 și 1992), *Apostolul* (1988), *Molitfelnicul* (1992), *Arhieraticon* (1993), ediția jubiliară a *Bibliei* de la București (1688-1988). Serierile, mesajele și cuvântările patriarhului Teoctist au fost publicate în colecția: *Pe treptele creștine*, între 1982-1995, în 10 volume.

Un fapt remarcabil în ultimele decenii a fost acela că tot mai mulți ierarhi s-au consacrat studiilor de teologie dogmatică și ecumenică. Alături de nume consacrate, dintre profesorii de la Facultățile de Teologie din București și din Sibiu, se poate distinge grupul care și-a făcut cunoscută poziția și contribuția prin studii, cărți și lucrări originale. Seria de teze de doctorat susținute în specialitatea Teologia dogmatică, în țară și în afară, constituie cea mai bună probă despre valoarea Ortodoxiei române contemporane (Vezi: C. Galeriu, „*Sinteză a teologiei ortodoxe române contemporane*”, *Ortodoxia românească*, EIB, 1992, pp. 234-265).

24. Din anul 1990, Facultatea de Teologie a fost reintrodusă în Universitatea publică și cu această misiune și programul ei au câpătat o nouă orientare. Proliferarea facultăților de teologie, noua încadrare a lor instituțională și administrativă n-a lăsat timp profesorilor să publice prea mult și să înnoiască metodele de predare și de comunicare a teologiei în noul context cultural. Este foarte greu să fie evaluate opera (nu prea bogată) și originalitatea teologilor de azi, mai ales că tot mai multe generații și tendințe se întrepătrund și se suprapun.

25. Cele mai relevante priorități, în prezent, ar fi:

Examinarea și „receptarea” principalelor contribuții teologice românești - de la cele mai vechi până la cele moderne - constituie un subiect capital. Literatura teologică română este importantă și merită să rețină atenția cercetătorilor și cititorilor. Nu este vorba doar de a scrie o istorie a teologiei române, ci de a-i recunoaște pe teologii de autoritate în epoca lor, pe acei foarte mari profesori în privința metodei lor și a temelor pe care le-au abordat.

Cercetările unor mari teologi sunt adevărate izvoare ale gândirii contemporane, prin profunzimea și prin modernitatea lor. Ioan-Irineu Mihăilescu (1874-1948) alcătuieste cea dintâi *Simbolică modernă în literatura română*; Teodor Popescu (1893-1973), unul dintre teologii de profundă erudiție din epoca modernă, citat frecvent în străinătate pentru analiza originală a raportului dintre creștinism și cultură, a scos în evidență structura „catolică” a Tradiției ortodoxe; Petre Vintilescu (1887-1974) a abordat subiecte ca: teologia sacramentală și liturgică, dimensiunea ecleziologică a Liturghiei, cu mult înainte de teologii ruși din diaspora. *Liturghierul explicat* este o carte unică în literatura liturgică; Nicolae Popovici (1903-1960) a scris o lucrare originală despre *Epicleza euharistică*; Șerban Ionescu (1887-1957) și Vasile Ispir († 1975) au introdus pe agenda teologiei subiecte noi: etica și pastorală socială, economia, misiunea și evanghelizarea, ecumenismul, autoritatea civilă etc. La fel, Petre Deheleanu, cu *Manualul de sectologie*.

Să amintim câțiva autori ale căror contribuții originale pot fi reținute oricând într-o antologie a teologiei române: Dumitru Belu († 1980) care, cu *Aspecte fundamentale ale ethosului creștin. Despre iubire* (Timișoara, 1945), cu *Trăgicul în teologia morală* a dat eticii creștine, ce alunecase spre moralism, adevărata ei dimensiune privind modul de viață creștin - nu teorie, ci trăire; Benedict Ghiuș a redescoperit valoarea imnologiei liturgice pentru exprimarea dogmatică; Olimp Căciulă, dogmatistul care a scris cea dintâi sinteză, exhaustivă la timpul ei, dar până azi de mare valoare, despre Euharistie ca Jertfă și ca Taină; Ioan Coman a interpretat în mod excepțional teologia apologetilor și cea a părinților capadocieni, raportul dintre revelația creștină și cultura greacă, epistemologia și antropologia patristică, hristologia din epoca sinoadelor ecumenice. Cu publicarea *Patrologiei* (București, 1984, vol. I; 1985, vol. II; 1989, vol. III), cel dintâi tratat de teologie, scris la noi după metodele moderne și într-o limbă română aleasă, Ortodoxia românească se reîntâlnește cu unul dintre „clasicii” săi.

Numele acestora, ca și ale altora din epoca mai veche: Atanasie Mironescu, Dragomir Demetrescu, Vasile Găină, Vasile Loichită, Nicolae Bălan, Ion Savin, Ion Saghin, Nicolae Cotos și din epoca modernă: Grigorie Cristescu (1895-1961), Milan

Șesan († 1981), Liviu Stan († 1973), Isidor Todoran († 1985), Nicolae Chitescu († 1991), pot fi citate anume pentru contribuțiile lor remarcabile. Unele dintre operele acestora constituie referințe bibliografice indispensabile. (de pildă, *Răscumpărarea în iconografia ortodoxă*, de părintele Benedict Ghiuș).

Teologia ortodoxă română a rămas deci, surprinzător, încă neexplorată până acum. Este urgent de aceea să se prevadă în programa pentru învățământul teologic studierea tradiției teologice românești, pentru ca, astfel, studenții să învețe să compare nu numai diverse opinii, ci și diverse metode de a face teologie. O antologie de teologie românească veche și nouă, care să arate cât de mult are de oferit tradiția locală, ar fi un instrument extrem de util în acest efort de „receptare” pozitivă, directă, a principalelor contribuții teologice proprii.

Rolul factorului etnic și al culturii naționale în teologie este un alt subiect principal. În ultimele decenii, subiectul a fost abordat din diverse perspective, mai ales, în cadrul dezbaterilor privind criteriile autocefaliei bisericești în situație de diaspora. El a fost inserat și pe agenda Congresului școlilor de teologie de la Atena, în 1976. Subiectul a fost reluat recent cu ocazia celor două aniversări: 110 ani de autocefalie și 70 de ani de patriarhat. Evenimentele, evocate în sesiunea solemnă a Sinodului (28 octombrie, 1995), în prezența patriarhului ecumenic de Constantinopol Bartholomeos I și a altor patriarhi și șefi de Biserici ortodoxe, au adus, din nou, în prim plan, problema raportului dintre Ortodoxie, limbă și națiune, dintre Biserică, cultură și etnie.

În dezbaterile despre matricea creștină a culturii române, dezbateri care a creat atâtea animozități în trecut, teologia ortodoxă are partea ei de contribuție esențială. Din punct de vedere istoric, identificarea naționalismului sau românismului cu Ortodoxia s-a accentuat în contextul acelor confruntări duble, confesionale și culturale, în care identitatea spiritualității române se afla sub presiunea prozelitismului confesional-cultural. În fața unor ideologii antinaționale, era firesc ca raportul dintre Ortodoxie și etnicitatea română să fie expus, mai ales, în anii '30, într-o formă apologetică. Biserica Ortodoxă ca Biserică indigenă, de origine, a afirmat că păstrează o rudenie de bază,

unică, ce nu poate fi împărțită cu altă Biserică, cu poporul român prin romanitatea acestuia, prin înrădăcinarea sa etnică, prin cultura lor comună. Creștinismul ortodox a participat la formarea acestui popor de la început. Dar înrădăcinarea etnică a Bisericii nu trebuie confundată cu șovinismul sau cu etnocentrismul, căci legătura tradițională dintre credința ortodoxă și cultura națională este de altă natură, adică, aceasta oferă identitate unei comunități mai mari, unui popor, în simfonie cu alte identități și popoare.

În orice societate secularizată, când valorile culturale ale societății au evoluat și nu mai coincid, în sens material, cu valorile culturale tradiționale de inspirație creștină, acest raport este mult mai nuanțat. Căci, pe de o parte, mesajul credinței, universal și permanent, nu poate să fie confundat cu cultura unui popor prin care s-a comunicat acest mesaj. Pe de altă parte, în societatea de azi, apar alte valori culturale și influențe ideologice deosebite de temeiul creștin al culturii tradiționale. Folosind exclusiv și defensiv cultura ei tradițională, Biserica riscă să absoarbă Evanghelia într-o cultură națională, istorică și să nu poată comunica cu cei care trăiesc într-un nou mediu și model cultural. Problema crucială este aceea că Biserica, rămânând fidelă Evangheliei, trebuie să încurajeze și să ajute societatea sau poporul să existe ca o comunitate, cu identitatea sa proprie, chiar în noile situații, într-o lume pluriculturală.

Problemele teologice rezultate din participarea la mișcarea ecumenică au apărut sub diverse forme și stadii: perioada marilor conferințe și mișcări intercreștine cu caracter internațional, înainte de 1938; perioada de formare a Consiliului Ecumenic al Bisericilor: 1938-1948; perioada de critică a mișcării ecumenice, cam la un deceniu după Conferința interortodoxă de la Moscova, iulie, 1948; perioada de afirmare a teologiei ortodoxe române pe plan ecumenic, după admiterea Bisericii Ortodoxe Române în Consiliul ecumenic al Bisericilor (la Adunarea generală de la New Delhi, 1961), adică, 1961-1981; această perioadă a fost marcată de vizitele patriarhilor Justinian, în 1968, și Iustin, în 1981, la Consiliul ecumenic de la Geneva; perioada de după Adunările generale ale Consiliului ecumenic de la Vancouver, Canada, (1983) și Canberra, Australia, (1991), în care multiplicitatea de păreri personale despre ecumenism, unele con-

radictorii, nu permite să se degajeze o poziție unificatoare, coerentă și dinamică. În plus, există semne și orientări care arată că teologia de azi a pierdut din substanța și din entuziasmul ei ecumenic din perioada anilor '60-'70.

Teologia simbolică din ultimii ani, înțeleasă de unii ca sistem închis, n-a excelat printr-o deschidere ecumenică mai largă, astfel încât, ideea de „receptare” a convergențelor teologice rezultate din dialogul ecumenic n-a găsit aici un teren favorabil.

Bibliografie

- Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Cultura teologică ortodoxă românească între anii 1925-1975*, în *Studii teologice*, XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 653-686;
- Idem, *Dicționarul teologilor români*, București, Univers enciclopedic, 1996;
- Gheorghe Drăgulin, *Teologi români de seamă din prima jumătate a secolului al XX-lea*, în *Studii teologice*, 4 (1991), pp. 64-83;
- George Alexe, *Diorame și eseuri teologice și literare*, Washington, D.C., Monfall Press, 1996.

B. Teologia română contemporană: Părintele Dumitru Stăniloae

(Vezi: *Bibliografia Părintelui Dumitru Stăniloae*, București: EIB, 1993, alcătuită de Prof. Gh. Anghelescu; *Persoană și comuniune. Prinos de cinstitie Părintelui D. Stăniloae*, Editor Ioan I. Ică Jr., Sibiu: Editura Arhiepiscopiei, 1993)

Din anii 1930, opera Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae (1903-1993) a exercitat o influență continuă și din ce în ce mai extinsă, nu numai asupra teologiei ortodoxe, ci și asupra culturii române. Această operă remarcabilă a cunoscut o recunoaștere precoce și ferventă și în trecut, iar astăzi a atins o vastă audiență. *Tratatul de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (publicat în trei volume în 1981) sau „*Dogmatica de Stăniloae*”, această lucrare monumentală a devenit indispensabilă pentru studiul marilor subiecte teologice. Ea a modificat într-o manieră radicală însăși metoda de a face teologie.

Accente specifice în metoda sa teologică și în „Dogmatica” sa

1. Contribuția fundamentală a Părintelui Stăniloae este aceea că a recompus identitatea dogmaticii ortodoxe în termeni omogeni, bazată pe tradiția patristică cea mai autentică: Atanasie al Alexandriei, Chiril al Alexandriei, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Pala-

ma, Teologia ortodoxă (greacă și slavă) de la începutul secolului fusese o creație a Occidentului, heterogenă. O astfel de teologie venise și în România prin intermediul traducerilor din autori greci și ruși, influențați de scolastică, autori care au introdus „*problematica Occidentului*” în literatura ortodoxă.

Este important să fie reținut faptul că în *Dogmatica* sa, Părintele Stăniloae nu face niciodată apel la *Mărturisirea de credință*, din 1642. Teologia română a avut totdeauna o mare admirație pentru Petru Movilă și a circulat *Mărturisirea* sa de credință în numeroase traduceri. Învățătura de credință creștină ortodoxă (1952) este plină de citate din *Mărturisirea* din 1642. Publicarea ei în 1981, (traducere și Cuvânt înainte de Alexandru Elian), fără note critice, arată că se oscilează în privința termenilor de referință ai dogmaticii ortodoxe. Unii aprobă valoarea ei documentară, alții dispută caracterul ei de „*carte simbolică*”. În felul acesta, implicit, Părintele Stăniloae a făcut o triere a literaturii ortodoxe, scrise sub influența scolasticismului și raționalismului occidental. El a realizat acea „*sinteză neo-patristică*” de care a vorbit profesorul George Florovschi, la Congresul Facultăților de Teologie de la Atena, în 1936. La Congresul din 1976, el a fost recunoscut în mod unanim ca restaurator și inspirator al dogmaticii contemporane.

2. Sinteza realizată de Părintele Stăniloae pune în lumină o „dogmatică coerentă”, în care Biserica exprimă doctrina ei biblică, în concepte și în doc-

trine fundamentale. Această sinteză are o valoare sigură: **autenticitatea**. Sinteza nu este altceva decât o **dezvoltare teologică** a doctrinei tradiționale, într-un stil contemporan și personal. Pentru Părintele Stăniloae metoda apofatică nu înseamnă o înfrângere a cunoașterii teologice, căci noi și noi întrebări se ivesc în fața teologului. Desigur, nu e vorba de o teologie care caută disperată argumente raționale pentru dovedirea lui Dumnezeu (apologetica) și vânează lacunele științei, nici de o teologie care sistematizează pentru nevoi didactice, ci, de o teologie care evocă misterul și împinge mai departe meditația și inteligența, în acord cu epectaza spirituală. Pentru Părintele Stăniloae „*epectaza*”, înaintarea în viața spirituală, este inseparabilă de înaintarea în cunoaștere. În cercetarea sa teologică, el a ținut împreună fidelitatea dogmatică în raport cu Tradiția și cu contemplația personală, ca să dea un răspuns problemelor existențiale contemporane. De fapt, toți Părinții Bisericii au varianta lor personală a Ortodoxiei, deoarece au transmis în chip propriu ceea ce au primit. Teologia este o căutare infinită și, uneori, nesigură. Teologia este o confidență: „*În notele noastre n-am putut reda decât o prea săracă părțică din bogăția indefinită a conținutului lui (se vorbește de comentariul lui Maxim Mărturisitorul - Ambigua), atât cât ni s-a revelat în timpul în care le-am scris*”.

3. D. Stăniloae aduce în actualitate temele creștine clasice. El n-a avut ezitări să scrie o carte cu un titlu simplu: *Dumnezeu este iubire*, tema care stă la originea creștinismului. A reluat marile subiecte evanghelice și patristice care constituie universul teologiei creștine. În tratarea acestora, esențial este raportul dintre tema clasică și experiența actuală, de unde, modernitatea explicațiilor sale. Este prima oară când se examinează, în mod sistematic, raportul teologiei ortodoxe cu modernitatea. Astfel, teologia tratează nu numai subiecte care aparțin vieții interne a Bisericii - doctrină de credință, misiune, diaconie, ecumenism, spiritualitate, ci și probleme care privesc raportul creștinismului cu modernitatea, cu societatea modernă, cu domeniul secular. După cum se știe, acest raport este cauza multor tensiuni intelectuale și rupturi epistemologice.

4. Părintele Stăniloae a reabilitat valoarea teologică a creației, raționalitatea lumii și a istoriei, dinamismul ființei umane. Lumea este o revelație, de aceea catafatismul devine o propedeeică pozitivă pentru apofatism. Această viziune po-

zitivă despre lume oferă o punte de dialog nu numai cu celelalte religii și filozofii, dar și cu științele umane și sociale. Este pentru prima dată când „*tema lumii*” este integrată în istoria mântuirii. Și aici el completează teologia bizantină isihastă, care se concentrase asupra temei trupului. Îndumnezeirea își are temeiul nu numai în echilibrul hristologic prin întruparea Cuvântului, ci și în cel al Genezei, prin manifestarea Tatălui - Pantocrator, în creația Sa. Dumnezeu a vrut să Se lase văzut de oameni.

Într-adevăr, ce este nou în teologia Părintelui Stăniloae, mai ales, în teoria cunoașterii lui Dumnezeu, este afirmarea clară a legăturii dintre cunoașterea rațională, afirmativă și cunoașterea supranaturală, apofatică. A scris pagini remarcabile despre „*nedespărțirea cunoașterii raționale și apofatice a lui Dumnezeu*”, despre „*dinamica raportului dintre teologia negativă și cea afirmativă*”. El pledează pentru îmbinarea apofaticului cu catafaticul, avându-l ca exemplu patristic pe Maxim Mărturisitorul. „*Nu socotim potrivit disprețul cu care vorbesc unii teologi ortodocși de teologia pozitivă. Dacă lumea și Scriptura sunt revelațiile lui Dumnezeu, iar ele ne spun ceva pozitiv despre El, evident că teologia pozitivă își are drepturile etc. Este drept că teologia pozitivă este o teologie a finitului, dar departe de a exclude infinitul, face posibilă ridicarea spre el*”. Părintele Stăniloae cere aici o regularizare, o alternare a raportului dintre teologie și filozofie, căci filozofia are regula ei, adică ea trebuie să nu identifice lumea cu Dumnezeu, iar teologia are marea ei, adică, ea nu trebuie să-l separe pe Dumnezeu de lume, de creația Sa.

„*Teologia afirmativă exprimă fărâșile ce se pot prinde din «ființa» adevărului. Teologia negativă, conștiința sau evidența că aceste fărâșile nu sunt totul, că prin ele nu s-a terminat cunoașterea adevărului. Se exprimă conștiința sau evidența misterului ineputabil care e, ca utare, izvorul ineputabil al adevărilor ce se vor cunoaște în viitor. Teologia afirmativă face bilanțul celor cunoscute până acum. Teologia negativă dă asigurări pentru cunoașterea celor viitoare. Departe, așadar, de a fi o mătură descurajatoare, teologia negativă este tocmai ceea ce înviorează spiritul nostru cu perspectivele nesfârșite pe care misterul, ce este ineputabil de adevăruri, de revelații, le deschide spiritului.*”

5. Teologia are totuși nevoie și de termeni de teologie afirmativă și negativă. Această afirmație

ate de o extremă importanță pentru dialogul intelectual de azi. Această teologie nu este deci lipsită de valoare pentru cunoașterea lui Dumnezeu: „Cunoașterea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut e și ea o cunoaștere. Ea implică o maturizare a spiritului uman”, spune Părintele Stăniloae. Chiar infinitatea îl arată pe Dumnezeu ca neputând fi cuprins cu mintea, ca fiind mister mai presus de cuprinderea noastră. E o cunoaștere în necunoaștere”.

6. Nouă în teologia Părintelui Stăniloae este, apoi, viziunea sa profund personalistă în ce privește legătura dintre Dumnezeu, creație și persoană. El a scris pagini unice despre timp și persoană, despre spațiu și persoană, despre societate și persoană. Iată un citat dintr-un capitol despre spațiu, ca mediu de comunicare a lui Dumnezeu cu noi: „Dar sensul deplin îl primește spațiul numai dacă-l vedem ca mediu de comunicare a lui Dumnezeu cu noi. Comuniunea noastră umană are nevoie de spațiu, dar nu l-a putut crea, ci-l poate numai transfigura, subiectivă. Dar aceasta înseamnă că numai o comuniune de Persoane supreme l-a putut crea, nu pentru ea, ci pentru noi, locuși pentru o comuniune după chipul comuniunii supreme. Iar o subiectivizare vădită a spațiului nu se poate realiza decât în comuniunea deplină cu cea comuniune supremă.”

7. „Să se dea toată atenția lui *secolului*”, este, în mod cert, cea mai deschisă declarație pentru recunoașterea consistenței și valorii creației, a lumii, a aportului acesteia la dezvoltarea umanului, în autenticitatea lui. Din nou, ceea ce Părintele Stăniloae atribuie gândirii lui Maxim Mărturisitorul, putem să atribuim și noi viziunii sale. Este vorba de „un personalism și un optimism care lipsește din orice panteism”. Într-adevăr, Părintele Stăniloae arată ce loc are omul în acest univers, căci Dumnezeu este nu numai Creatorul lumii care poartă de grijă unui ansamblu, ci și Dumnezeul omului creat ca persoană conștientă de sensul creației, un Dumnezeu care Se oprește la fiecare în parte, în mod personal:

„Dar omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu, ca pregătire pentru înțelegerea lui Dumnezeu. Omul nu se poate opri la lume. Nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul duce lumea la Dumnezeu. Nu ea îi dă ultimele răspunsuri la întrebările ce i le pun existența și ultimele satisfaceri. Ea îi trezește doar apetituri și întrebări mai adânci prin satisfacerile și răspunsurile

parțiale ce i le dă. El trebuie să depășească lumea și ea îl ajută la aceasta prin relativitatea ei. Dar numai el trăiește întrebările și simte nevoia depășirii ei. Lumea pune, dar nu-și pune întrebări. Ea este obiect finit, nu subiect însetat de infinit”. Sau: „Nu omul este o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sunt părți ale omului. Omul nu este un microcosmos, alături de macrocosmos sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucât dă o unitate deplină și dă un sens deplin tuturor părților creației. Părțile creației sunt umane și sunt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sunt încadrate în om și adaptate lui. Creația devine un cosmos în om întrucât e unificată și umanizată deplin în el.”

(Vezi: comentariile la *Ambigua* lui Maxim Mărturisitorul, la *Viața lui Moise* de Sfântul Grigorie de Nyssa sau capitolele despre cunoașterea lui Dumnezeu din *Dogmatică* (vol. 1, pp. 113-145) și despre contemplație, din *Spiritualitatea ortodoxă* (pp. 188-211).

8. Părintele Stăniloae a scris pagini admirabile despre *Spiritualitatea românească*, arătând marile ei calități și valori. Ortodoxia are, la români, nu numai un rol istoric în păstrarea coeziunii naționale, ci și un rol simbolic, deoarece determină caracterul culturii române în raport cu alte culturi europene. De aceea o integrare mai pronunțată a României în Europa cere relevarea umelor Ortodoxiei în cultură și în spiritualitatea română, mai ales, semnificația ei pentru edificarea comunității umane în istorie.

Părintele Stăniloae a afirmat, apoi, locul teologiei în cultura românească, o cultură transparentă, în care creștinismul se păstrează ca valoare indispensabilă și permanentă. Acci sociologi care prestabileau prăbușirea formelor tradiționale creștine, de pietate și de etică, socotind teologia o relicvă și o valoare abandonată într-o societate dominată de ideologie și de știință, sunt dezmințiți de această consubstanțialitate dintre teologia ortodoxă și spiritualitatea românească, pe care Părintele Stăniloae o subliniază cu atâta vigoare. Cei care vor să modeleze o cultură paralelă, fără contribuția teologică creștină bimilenară, revenind la așa-zisul fond mitologic, păgân, pre-creștin, poartă o mare răspundere față de viitorul spiritualității românești. Studiile Părintelui Stăniloae despre vârstă și despre caracterul spiritualității române lasă a se înțelege că procesul de ștergere a ele-

mentului creștin din cultura aceasta poate avea consecințe incalculabile pentru identitatea etnică.

Observații critice

O muncă uriașă este necesară pentru a prezenta, în mod coerent, viziunea teologică creatoare a Părintelui Stăniloae și de a examina, în mod critic, metodologia sa. Vom remarca, de pildă, lipsa de referință la teologia română anterioară. Nu numai că n-a citat din teologii români mai vechi și contemporani, dar n-a dezvăluit originea imediată, autohtonă, a scrisului teologic. Apoi, lipsește din opera sa o prezentare a teologiei române în ansamblul ei. Dacă luăm perioada de la înființarea Patriarhiei Române, 1925-1993, întâlnim figuri reprezentative, atât prin originalitatea concepțiilor și studiilor lor, cât și prin responsabilitatea lor didactică în cadrul Bisericii sau prin misiunea lor intelectuală, la frontiera dintre teologie și cultură. Să amintim câteva nume: Irineu Mihăilescu, Ioan Savin, Petre Vintilescu, Vasile Loichijă, Ioan Coman.

Chiar dacă în acest interval de timp nu se poate vorbi de școli, de curente, de direcții bine definite, totuși, s-au exprimat accente particulare, s-au practicat metode specifice, s-au propus orientări diferențiate. Unele dintre acestea au fost proeminente: unii înțelegeau teologia ca „*harismă*”, alții au abordat-o ca pe disciplină academică. În centrul acestei perioade, stă momentul 1936, când, de fapt, s-au pus în joc identitatea și misiunea teologiei române, definiția ei proprie în raport cu catolicismul, dar și cu slavonismul și cu elenismul. Cu dezvoltarea unei gândiri ortodoxe române omogene, acestea apăreau eternelitate, mai ales că alimentau teorii universaliste, ca, de pildă, slavofilismul.

Una din deficiențele cronice ale dogmaticii ortodoxe este aceea că nu este conexată direct cu exegeza și cu teologia biblică. Nu este vorba doar de a pune doctrina Bisericii în raport cu anumite texte biblice, ci, de a arăta că Sfânta Scriptură este centrul și sursa doctrinei de credință, pentru a evita astfel impresia că materialul dogmatic este diferit de cel biblic (sau liturgic). Avantajul *Dogmaticii* Părintelui Stăniloae este că a unificat într-un fel tradiția patristică cu cea dogmatică. Totuși, o apropiere mai mare între reflecția dogmatică și exegeza biblică ar fi putut pune în valoare autoritatea doctrinei. Biserica, în doctrina ei, nu se poate dispensa de autoritatea textului biblic. Căci dogmatica este expunerea sistematică, folosind, uneori,

concepțe și noțiuni abstracte: creație, cădere, alegere, întrupare, răscumpărare, mântuire, hristologie, ecleziologie, eshatologie etc., a materialului biblic, provenit din interpretarea exegetică atât a textelor biblice, cât și a materialului liturgic și aghiografic, provenit din experiența liturgică și a comuniunii sfinților. Dogmatica tratează în felul ei aceleași realități și evenimente revelatoare, narate în cărțile canonice, celebrate în cult și în iconografie, descrise în iconografie. În acest proces, operațiunea exegetică este primordială, deoarece caută evidențe și convingeri proprii narațiunii biblice. Teologia dogmatică, în articularea unei doctrine, trebuie să țină cont de exegeză, care organizează multiplele sensuri ale narațiunii biblice.

Decalajul dintre studiile dogmatice și studiile biblice este evident în teologia română. Problema este că hermeneutica și teologia biblică sunt insuficient dezvoltate, reduse la o disciplină care nu vede vocația ei în aria dogmaticii. Nici iconografia, nici iconografia contemporană nu s-au dezvoltat suficient. Lirica creștină este inexistentă, aghiografia sporadică, iconografia statică, anacronică. Ele n-au beneficiat de avansul reflexiei dogmatice. Prin urmare, *Dogmatica* Părintelui Stăniloae este viabilă în măsura în care nu rămâne un cap tăiat de celelalte discipline ce formează trupul teologiei: exegeză, patristică, liturgică, aghiografică. Și invers: aceste discipline își vor pierde orizontul, dacă se izolează de dogmatică.

O altă problemă ar fi aceea că, în studiile de simbolică, metoda comparatistă, care constă în juxtapunerea pozițiilor confesionale, nu ține seamă de metoda ecumenică. Cu alte cuvinte, simbolică, prea confesionalistă, nu este conexată cu dimensiunea ecumenică a Tradiției ortodoxe. La prima vedere, în studiile sale de simbolică, Părintele Stăniloae arată o intransigență dogmatică totală, fapt care îi încurajează pe unii să alimenteze polemica antiecumenică. Totuși, atunci când introduce noțiunea de „sobornicitate deschisă” și admite „ecleziologia comuniunii”, Părintele Stăniloae este departe de această polemică și de orice critică „confesionalistă” a celorlalte Biserici creștine. Dogmatica Părintelui Stăniloae ar avea consecințe importante și pentru înțelegerea raportului dintre particular și universal, dintre ceea ce este indigen și ceea ce este ecumenic în Tradiția ortodoxă. Ea nu trebuie să fie folosită în sens negativ, ci, în sens pozitiv, pentru a asimila convergențele teologice realizate în dialogul ecumenic. Prin urmare, sin-

teza Părintelui Stăniloae este viabilă în măsura în care a schimbat metoda simbolicii ortodoxe actuale (plină de truisme).

C. Problema metodologiei în teologia română

a) Teologia română trebuie să ajute Biserica să recapete popularitatea și eficacitatea ei. Până acum, această teologie a optat pentru o Ortodoxie „în sânul Bisericii”, fără să observe dimensiunea ei evanghelică, misionară, ecumenică. De aici: exces de dogmatism în materie de doctrină, prudență exagerată față de tezele ecumenice, argumentul simfoniei necritice în raportul dintre stat și Biserică, amestec de teologie și politică în tratarea multor subiecte de etică, istoria Bisericii locale ca singur criteriu de dezvoltare și înnoire a Tradiției.

Una dintre sarcinile concrete ale teologiei este, deci, aceea de a reda Ortodoxiei caracterul ei popular în sensul nobil al termenului, eficacitatea ei spirituală, calitatea ei de „aiur”. Se simte o mare trebuință de comentarii și de interpretări care să ajute mai bine Tradiția ortodoxă să devină „fermentul” unității în fiecare loc și care să nu agraveze ignoranța sau perplexitatea celor care nu cunosc sau cunosc puțin Ortodoxia. Aceasta înseamnă, în fond, popularizarea însăși a teologiei ortodoxe, pentru a face, astfel, din fiecare credincios un catehet. Căci, după cum Sfânta Liturghie nu este o slujbă clericală, tot așa teologia nu este o misiune academică, ci mărturia întregului popor credincios.

b) Punctul de plecare indispensabil pentru teologia română de azi și de mâine rămâne **viziunea creatoare** a Părintelui Dumitru Stăniloae. Este important să nu se caute alte puncte de plecare. În derata actuală, teologia română are șansa să posede nu numai un material teologic de valoare excepțională, ci și o nouă concepție despre rolul

teologiei. Căci este pentru prima dată la noi când se dezvoltă o gândire metafizică, apolitică, pe temeiul Revelației divine, capabilă să ofere principii de reflecție critică asupra lumii și perspective de universalitate. Teologii de azi trebuie să extragă din *Dogmatica* sa marile direcții ale teologiei de mâine. Este singura soluție pentru a contracara tendințele conservatoare, care vor să tragă înapoi concepția sa despre teologie.

c) Teologii din generația mai tânără vor urma sau nu stilul și metoda teologică a Părintelui Stăniloae, dar ei nu pot să se dezintereseze de sinteza sa creatoare, deoarece ea mediază un element propriu identității ortodoxe și române. El așază Ortodoxia românească pe locul ei propriu, între tendințe extreme: pe de o parte, dogmatizare a expresiilor credinței, un fel de conceptualizare a catehismului, iar, pe de altă parte, spiritualism limitat la ritual și la cult, fără etică și fără cultură. El percepe inima spiritualității române în acea simțire a transcendentului în căldura, în culorile și în mișcarea sfinteniei. Este o „evlavie” regală care iradiază în toate sferele vieții: cult, etică, cultură și civilizație.

d) Sinteza Părintelui Stăniloae are deja și va avea repercusiuni de fond asupra spiritualității ortodoxe române. Ea poate să marcheze mai multe domenii ale vieții bisericești și culturale. De pildă, în raport cu instituțiile bisericești, teologia își recapătă acum vitalitatea și forța ei. Teologia precede instituția și o luminează prin analizele ei. Biserica Română este deci pusă în fața unei meditații teologice de care ar trebui să țină seamă în orice program de înnoire bisericească. Se impune o nouă sinergie și coerență între instituție și teologie. Biserica ar trebui să fie preocupată acum de transferul și de aplicarea acestei teologii în domeniile practice: misionar, catehetic, social. Trebuie să fie evitată o ruptură între teologia care este exprimată în *Dogmatică* și teologia care este difuzată în catehisme, în predici, în manuale, în pastorale, în texte și în referate ecumenice.

Bibliografie

- I. Bria, *Spațiul nemuririi*, Ed. Trinitas, Iași, 1994;
- Idem, *Liturghia după Liturghie*, București, Ed. Athena 1996, pp. 169-214;
- Idem, *Omagiu Părintelui Dumitru Stăniloae*, **Ortodoxia**, XXX (1978), pp. 638-648;
- Vezi studiile și articolele cuprinse în volumul comemorativ: **Dumitru Stăniloae - O teologie pentru lumea contemporană**, în **Ortodoxia**, 3-4 (1993).

TEOLOGIA DOGMATICĂ

V. Creștinismul

(Vezi: I. Bria, *Iisus Hristos*, București, ed. Enciclopedică, 1990)

1. Creștinismul este credința că Adevărul etern este o persoană, Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, așa cum El S-a revelat în Evanghelia Sa transmisă de Apostoli Bisericii, despre care dă mărturie Duhul Sfânt, începând cu ziua Cincizecimit în Ierusalim (către anul 30). Religia creștină este un dar divin care face posibile cunoașterea și experiența lui Dumnezeu, descoperit de Iisus Hristos ca Treime de Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Creștinismul este o religie monoteistă trinitară, deoarece crede că sfința unică a lui Dumnezeu (dumnezeirea) subzistă în Trei Persoane: „Minunat lucru! Dumnezeirea este una și întregă, totată în fiecare față fără împărțire și fără amestecare: a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh ne închinăm ca unui singur Dumnezeu”. La un anumit timp din istorie (kairos), Unul din Treime, Fiul sau Cuvântul, primește în Persoana Sa divină, într-un mod unic, natura umană din trupul Fecioarei Maria, devenind Dumnezeu adevărat și om adevărat (In. 1, 14), sub chipul lui Iisus Hristos. Creștinismul este astfel o religie hristocentrică. Cunoașterea lui Dumnezeu este bazată pe prezența fizică și pe acte revelatoare în istorie, pe învățăturile obiective, universale, pe care le-a învățat Iisus Hristos. El este Calea, Adevărul și Viața (In. 14, 6).

2. Numele de creștin atribuit celor care vorbesc de Cel Uns - Hristosul (F.A. 11, 26), celor care se convertesc la Evanghelia lui Hristos (F.A. 26, 28) și celor care suferă pentru numele lui Hristos (1 Pt. 4, 16), apare imediat după Învierea lui Iisus: „Pentru întâia oară, li s-a dat ucenicilor numele de creștin în Antiohia” (F.A. 11, 26). Numele vine de la Hristos (traducerea greacă a lui Mesia), care înseamnă Unsul, unul din titlurile care s-au dat lui Iisus - în ebraică Iosua, care înseamnă „Dumnezeu mântuiește” (Lc. 1, 31). Într-adevăr, Iosua din Nazaret, adică Iisus, fiul Mariei, a primit ungerea Duhului Sfânt (Lc. 4, 18; F.A. 10, 38) și a fost recunoscut ca Mesia-Hristos

la botezul Său de către profetul Ioan, în Iordan și la schimbarea Sa la față (Mt. 3, 16-17; 17, 5). Iisus este Mesia Care trebuia să vină, așteptat de poporul Israel, Fiul lui Dumnezeu (In. 1, 31-34), pe Care Și-a pus pecetea Dumnezeu Tatăl (In. 6, 27). Acesta va reintegra omenirea în comuniunea de origine cu Dumnezeu, prin jertfa Sa pe cruce.

Exegeza patristică percepe identitatea Noului și Vechiului Testament anume în hristocentrismul lor. Hristos, în Vechiul Testament, nu este Mesia, ci, Îngerul Domnului, Marele Sfetnic, Domnul slavei. Hristos nu este un oarecare mesia ridicat la o stare divină de către creștinismul de început. Dimpotrivă, a fost Domnul slavei Care S-a făcut om prin naștere din Fecioara Maria și astfel a devenit Mesia (J. Romanidis, *Jesus Christ - The life of the World*, 1983, pp. 100-101). Pentru creștini, Mesia este Cel născut din Maria.

3. Prin Taina ungerii cu mir, cei botezați primesc pecetea - **sphragis, signum** (Apoc. 9, 4) - darului Duhului Sfânt (Efes. 1, 13; 4, 30), ca semn al participării lor la viața în Hristos - Unsul Domnului (1 Cor. 1, 21-22) și al consacrării lor în misiunea mesianică pe care a avut-o Hristos: profetică, sacerdotală, împărătească. Cei botezați și unși aparțin lui Hristos, devin hristoși, creștini, martori și ucenici ai Săi, hristofori.

4. Dintre religiile monoteiste (iudaică și islamică), creștinismul este singura religie care învață că Dumnezeu și omul s-au unit pentru eternitate în persoana lui Iisus Hristos, Care S-a arătat oamenilor și a suferit pentru ei în timpul lui Pontiu Pilat, către anul 30. Este singura religie care învață că Dumnezeu-Creatorul devine Răscumpărătorul creației Sale, că autorul creației este și autorul mântuirii, adică intervine în istorie ca să restaureze omul căzut și alienat în drepturile lui de fiu adoptiv al lui Dumnezeu. Pentru creștini, persoana istorică a lui Iisus din Nazaret stă în centrul istoriei, căci vindecarea și eliberarea umanității din corupție și din moarte îi aparțin numai Lui: „La nimeni Altul nu este mântuirea” (F.A. 4, 12).

5. Creștinismul are un raport special cu Vechiul Testament, deoarece, în istoria lui Israel, Cuvântul, care apare sub forma „îngerului de mare safai” (Is. 9, 5), ca unul din cei trei oameni care se arată lui Avraam la stejarul Mamvri (Fac. 18, 1-5), este chiar revelatorul lui Dumnezeu către profeți, înainte de întrupare. *[Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, era prezent și mai înainte, prin Moise și prin profeți]* (Origen, *Despre Principii*, Prefață). Vechiul Legământ arată că Dumnezeu lui Israel L-a trimis pe Fiul Său în lume ca să devină om născut din Maria, pe care să-L învieze din morți ca pe un israelit fidel, prin puterea Duhului Sfânt. Astfel, prin Maria și prin Duhul Sfânt, Dumnezeu va lărgi limitele poporului ales, ca să includă neamurile ce vor accepta să creadă în El. Se găsesse mulți drept și înainte de Lege, și în vremea Legii, și în perioada Evangheliei.

De altfel, Biblia lui Iisus din Nazaret și a Apostolilor Săi a fost Biblia lui Israel din timpul Său (*Legea, Profeții, Psalmii, Iov*). Sfântul Apostol Pavel numește scrierile sacre ebraice *Vechiul Legământ* sau *Testament* (II Cor. 3, 14; Gal. 4, 24), *Vechile Scripturi* (Rom. 1, 2), *Scriptura* (In. 2, 22; I A. 8, 32), *Scripturile* (Mc. 12, 24; I Cor. 15, 4). Cuvântul și predica lui Iisus Însuși, *Evanghelia* Sa, care a trecut în mesajul Apostolilor, au fost scrise și alăturate Scripturilor lui Israel anume ca fiind împlinirea lor perfectă: „Nu am venit să stric Legea” (Mt. 5, 17). Aceste noi scrieri creștine, conținutul Tradiției orale, vor deveni Noul Testament, Biserica post-apostolică va adăuga canonul Noului Testament la canonul Vechiului Testament, ca să constituie din două părți Biblia creștină unică.

6. Creștinismul nu este însă o lărgire sau o completare a religiei iudaice căci Hristos nu este un simplu mesager, unul dintre Profeți, care transmite, ca intermediar, comandamente religioase și etice. Situația, misiunea și persoana lui Iisus Hristos sunt diferite de cele ale Profeților. Dumnezeu Însuși Se descoperă și Se manifestă în persoana istorică a lui Hristos. Iisus este comparat cu Noul Adam, căci vine să pună un „început nou” istoriei compromise de drama căderii în păcat a vechiului Adam. Tot ceea ce spune și face Iisus este în raport direct cu istoria mântuirii omenirii, de la începutul ei, și de care vorbește și Vechiul Testament. Mai mult, Iisus vrea să îndrepte această istorie inconsistentă și dezorientată, să deschidă o cale nouă, calca Împărăției lui Dumnezeu.

7. Credința într-un singur Dumnezeu - monoteismul - proprie Vechiului Testament (Is. 20, 2-3; Deut. 6, 4-5; Is. 63, 10-11) s-a păstrat și în Noul Testament (Mc. 12, 29; In. 17, 3). Monoteismul religiei iudaice va fi înțeles, după Întruparea lui Hristos și după venirea Duhului Sfânt, într-o deplină perspectivă trinitară. Din Vechiul Testament, creștinismul a reținut, mai întâi, ideea că Dumnezeu (Theos) este Creatorul (Pantocrator). E o afirmație capitală care arată că posibilitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu („Eu sunt Cel Ce sunt”, Is. 3, 14) este dată deja în actele Sale revelatoare în creație. Profețiile mesianice și teofaniile din Vechiul Testament se concentrează în „condescență” divină (*Synkatabasis*), adică în întruparea istorică a lui Dumnezeu, în viața umană individuală a lui Iisus din Nazaret, care va descoperi sensul ultim al legii (Mt. 5, 43-48) și va răscumpăra păcatele „de sub vechiul testament” (Evr. 9, 15).

8. Religie monoteistă, religie hristocentrică, creștinismul se definește în contextul învățaturii despre Dumnezeu - Sfânta Treime, aceeași înțelesă atât în esență-lința ei unică și comună, *ousia* - Dumnezeu, cât și în prezența și în lucrarea Sa personală, în creație și în istoria umană, în *oikonomia* Sa. „Unul din Treime”, Hristos se referă constant atât la voia Tatălui de Care e dependent (Mc. 15, 34), cât și la persoana Duhului Sfânt, prin Care lucrează în lume și în Care este slăvit (In. 16, 7-14). Numai în cadrul unei teologii trinitare, creștinismul poate să păstreze caracterul său hristocentric și să evite tendința hristomonistă. Creștinismul ar fi o învățătură incompletă fără doctrina despre Treime (Sinodul trulan, 691, can. 1). Sfânta Treime este „structura supremei iubiri” (D. Stăniloae).

9. Planul lui Dumnezeu (orânduirea veșnică) se împlinește în timp și în loc, după un timp mesianic de pregătire, adică la „plinirea vremii” - *kairos* - (Mc. 1, 15), în Întruparea Fiului lui Dumnezeu. O nouă perioadă de istorie începe cu Acesta, căci, deși născut din femeie, născut sub Lege (Gal. 4, 4), Întruparea Sa se înscrie într-o continuă istorie a mântuirii, inspirate de intervenția personală a lui Dumnezeu: „Dumnezeu cu noi” - Emanuel (Mt. 1, 18-24). Taina Întrupării: „Cuvântul (*Logos*) S-a făcut trup (*sarx*) și a locuit printre noi, am văzut slava (*doxa*) Sa, slava pe care o are de la Tatăl ca Fiul unic” (*Monogenis-Unigenitus*) (In. 1, 14). Cuvântul Se manifestă ca o

persoană, în care **sarx-carō** și **doxa-gloria** sunt unite fără confuzie și fără separare. Această îndoită privire asupra persoanei și misiunii lui Hristos, în același timp, istorică și transcendentă, este esențială pentru definiția creștinismului. Căci numai dacă El este concomitent și în mod deplin, **om adevărat și Dumnezeu adevărat** (Calcedon, 451), adică descendentul lui David, fiul Mariei, după trup, și Fiul lui Dumnezeu, după natura Sa divină, adică consubstanțial cu Tatăl și cu Duhul, Unul din Treime după persoană, numai atunci Iisus din Nazaret este cu adevărat Hristosul, Mântuitorul și Domnul nostru. Lectura publică a Noului Testament începe cu Evanghelia după Ioan, la Liturgia din dimineața Duminicii Paștilor, anume, pentru a arăta că Domnul cel răstignit și înviat în timpul lui Pontiu Pilat este însuși Cuvântul lui Dumnezeu cel veșnic (In. cap. 1). Care S-a manifestat în teofaniile din Vechiul Testament și S-a întrupat din Fecioara Maria în Betleem, în timpul lui Irod. Slava Celui înviat din morți în prima zi după sabbat - care simbolizează ziua a opta - este slava Celui născut din veci din Tatăl. Acest Dumnezeu înomenit S-a putut vedea, mai ales, în misiunea publică a lui Iisus: predicarea Evangheliei, minunile, Paștele, crucea, moartea, învierea.

10. „*Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu*” (Sfântul Atanasie, *Despre Întrupare*, 54), desigur prin **înfiere** (Gal. 4, 5; Efes. 1, 5) și prin **participare** (II Pt. 1, 4), nu la ființa divină, ci la energiile divine necreate (Grigorie Palama). Procesul îndumnezeirii (**theosis**) umanului începe în persoana Cuvântului Întrupat, în care umanitatea este răscumpărată și sfințită prin ungerea Dumnezeirii. El Se aduce în trupul Său propriu ofrandă, de bună voie, pentru răscumpărarea păcatelor noastre, dar Dumnezeu Îl înviază și, cu aceasta, și umanitatea Lui a fost transfigurată. Intrând printr-un *mod nou* în lume, prin nașterea după trup din Fecioara Maria, a coborât „la jumătatea drumului” ca să realizeze totul în mod „teandric”. El, Care a murit în mod real, S-a arătat mai puternic decât moartea. În trupul Său jertfit (sângele curs din coastă - In. 19, 34), Mielul lui Dumnezeu a deschis o cale nouă pentru toți spre ceruri (Evr. 10, 20). Zidul despărțirii (Efes. 2, 14) a fost dărâmat de Arhiereul Hristos (Efes. 2, 13-22), și, astfel, chemarea neamurilor s-a realizat (In. 12, 32). Arhiereul Hristos „este poarta prin care intră Avraam, Isaac și Iacov,

Profeții, Apostolii și Biserica” (Sfântul Ignatie, *Către Filadelfieni* IX, 1).

11. Acțiunea mântuitoare (*oikonomia*) a lui Iisus Hristos va fi completată prin revărsarea Duhului în istorie și prin adunarea Bisericii la Cincizecime. Opera mântuirii este o operă trinitară. Prin pogorârea Duhului la Cincizecime, Biserica devine trupul lui Hristos, iar Apostolii au fost investiți cu puterea de a călăuzi spre tot adevărul (In. 16, 13). Creștinii au devenit și ei „*templul Duhului Sfânt*” (I Cor. 6, 19) și, în același timp, membre ale trupului lui Hristos, fii adoptivi ai lui Dumnezeu, „*frați ai lui Hristos, chemați să vadă slava Tatălui*” (In. 17, 24). Sub inspirația Duhului Sfânt, Biserica a stabilit prin consens canonul Sfintei Scripturi și doctrinele Sfintei Tradiții.

12. La începutul secolului II, episcopul Ignatie al Antiohiei folosea termenul de **creștinism** pentru a desemna atât învățătura, cât și morala lui Iisus Hristos, în comparație cu iudaismul: „*Este o contradicție ca să predici pe Hristos și să trăiești ca iudeii. Căci nu creștinismul a crezut în iudaism, ci iudaismul, în creștinism, în care s-a adunat toată suflarea care a crezut în Dumnezeu*” (*Către Magnezieni*, X, 3). La începutul sec. III, Origen scrie despre **regula de credință** a creștinismului (*Despre Principii*), pe care Biserica din timpul său o reținuse din Scripturile canonice și din Tradiția apostolică. Tertulian, în fața crezilor din timpul său, care inventau, zice el, mai multe tipuri de creștinism - stoic, platonice, dialectic, se întreabă: „*Ce are în comun Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica și ereticii cu creștinii?*” (*Contra ereticilor* VII, 9-10).

13. Din punct de vedere strict dogmatic, creștinismul cuprinde două dogme principale și comune: cea despre Dumnezeu - Sfânta Treime (triadologia) și cea despre economia Întrupării, pe care orice credincios e dator să le recunoască la primirea Botezului și a Împărtășaniei. Aceste dogme sunt expuse în Simbolul de credință (381) și consfințite de cele șapte sinoade ecumenice.

Despre Dumnezeu: „*Crede, fiul meu, că Unul Dumnezeu în Care credem este întreit după chipuri: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh și Tatăl singur naște pe Fiul și porcede pe Duhul Sfânt. Iar Fiul Se naște numai din Tatăl, și Duhul Sfânt porcede numai de la același Tatăl. Numai că, deși sunt trei chipuri, totuși este numai un singur Dumnezeu, după fire. După cum, și globul soarelui, și raza, și lumina, deși sunt trei, totuși este un singur soare.*”

Să crezi, iarăși, că Însuși Dumnezeu a făcut toate făpturile văzute: cerul, pământul, marea și toate câte se află într-insele. El a făcut și toate făpturile nevăzute: îngeri, diavoli și suflete.”

Despre iconomia întrupării: „*Crede, fiul meu, că pentru mântuirea noastră, a oamenilor, care am călcat porunca lui Dumnezeu, unul din chipurile Sfintei Treimi, adică Fiul, S-a făcut – din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria – om desăvârșit ca și noi, însă fără de păcat, având un chip și două fire, cea dumnezeiască și cea omenească, adică este Însuși Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, Care a păținit, S-a răstignit, S-a întrupat, și a înviat a treia zi, și S-a suit la ceruri și șade acum la dreapta Tatălui, și va să vină iarăși să judece pe toți oamenii care au să învie. Și celor buni, care păzesc poruncile Lui, le va da împărăția veșnică, iar celor răi, care au încălcat poruncile Lui, le va da pedeapsa fără de sfârșit.”* (Nicochim Aghioritul, *Exomologhitar*, cap. VIII).

14. Credința apostolică nu este un depozit de doctrine ce aparțin trecutului, ci un dar al lui Dumnezeu în vederea mântuirii oamenilor. Adevărul etern, care este Iisus Hristos, a fost transmis în plinătatea lui Bisericii și a fost întrupat în multe limbi și culturi, începând cu ziua Cincizecimii, în Ierusalim (catre anul 30). De la începutul Noului Legământ, încheiat de Dumnezeu în Iisus-Mesia, comunitățile creștine au produs mărturii și afirmații ale Credinței apostolice care au păstrat identitatea, unitatea, integritatea, solidaritatea și continuitatea Evangheliei lui Hristos. Cele mai importante dintre aceste mărturii sunt cărțile canonice care formează Biblia creștină, în care sunt interpretate și scrierile Vechiului Testament (Toră, Psalmii, Profeții) în lumina lui Hristos cel înviat.

Cu timpul, Biserica a dezvoltat Credința apostolică formulând scurte mărturisiri de credință, ca, de pildă, Crezul de la Niceea și de la Constantinopol (381). Acestea nu cuprind Adevărul în formule sau în definiții intelectuale, ci doar arată un consens conceptual, minim, esențial, valid pentru toți creștinii.

15. Creștinismul înseamnă, înainte de orice, a binevesti bogăția de nepătruns a persoanei, a cuvântului și misiunii lui Hristos (Efes. 3, 8). El S-a prezentat, iar discipolii L-au recunoscut, ca „*piatra din capul unghiului*”, ignorată în trecut, dar pe care Tatăl a zidit acum noul popor al lui Dumnezeu – Laos (F.A. 18, 10; 1 Pt. 2, 9). Biserica lui Dumnezeu – Ekklesia (1 Cor. 1, 2). Apostolii, de-

veniți martorii și trimișii Săi, L-au transmis pe Cuvântul vieții, ceea ce au văzut, auzit și atins. „*Noi nu putem să nu vorbim (public) de ceea ce am văzut și auzit*” (F.A. 4, 20). Și astfel, se stabilește o comuniune de credință între Apostolii și martorii de atunci și ucenicii și martorii de azi. „*Ceea ce am văzut și auzit, aceea vă transmitem și vouă, pentru că și voi să aveți părășie (koinonia) cu noi, iar comuniunea noastră, ea este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos* (1 In. 1, 3). Orice catehet, preot, teolog trebuie să-L învețe pe Hristos, după modelul Său. Care spune: „*Doctrina Mea nu este de la Mine, ci de la Cel Ce M-a trimis*” (In. 7, 16). Sau după modelul Sfântului Apostol Pavel: „*Eu pe toate le socotesc pierdute față de prețul covârșitor al cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul Meu, de dragul Căruia m-am lăsat păgubit de toate lucrurile.*” (Filip. 3, 8). Un creștinism detașat de persoana lui Hristos și de inima Bisericii e un simplu catehism de doctrine seci.

16. Care este locul și rolul creștinismului ca religie?

a) Iisus Hristos este mijlocitorul unui Legământ (Evr. 12, 24), unic și veșnic, al unei alianțe (*berith, diathêke, testamentum*) sacre, irevocabile, deschise tuturor oamenilor. A preferat să fie numit **Fiul Omului**, în sensul că, văzând iubirea Tatălui față de lume, El acceptă să schimbe viața Sa sfântă cu viața păcătoasă a oamenilor, făcând din jertfa Sa pe cruce actul de răscumpărare pentru toți (Is. 53, 4). El a devenit Mântuitorul tuturor oamenilor (1 Tim. 4, 10). Mântuirea este „*naștere de sus*”, o stare de har dăruită tuturor (Lc. 14, 21), o eliberare generală (Mt. 8, 11), a celor buni și a celor răi, care se află împreună în această viață, ca grâul cu neghina (Mt. 13, 30). Religia lui Hristos nu este, deci, restrânsă la o anumită categorie de oameni, nici rezervată unor inițiați. Este o religie universală și accesibilă tuturor, parte din viața de toate zilele.

b) Creștinismul nu este singura religie teistă, care se referă, adică, la existența unei Ființe divine absolute, cu caracter personal sau impersonal, căreia i se atribuie diverse nume și personificări, pe baza unor revelații păstrate în cărți sacre. Aceste religii teiste și universaliste (iudaism, islamism, hinduism, budism, religiile africane indigene etc.) și-au formulat propria lor doctrină, practică și spiritualitate religioasă, inspirate de experiența lui Dumnezeu ca ființă ultimă, numită Ultimul sau Altul. Pentru apologetii și Părinții Bisericii din

primele secole, concepția creștină despre „semintele” Cuvântului (*semina Verbi*), sădite și cultivate de Duhul Sfânt în sufletul și în conștiința ființei umane, fără excepție, ar putea să conducă la recunoașterea unor percepții metafizice profunde și valori etice autentice în celelalte religii.

c) „Înrădăcinată în afirmațiile hristologice și pnevmatologice, Tradiția ortodoxă nu a fixat nici o polaritate fundamentală între istorie și eternitate, între creativitatea umană și intervenția divină. Totuși, aceasta a recunoscut pe deplin ambiguitatea libertății umane, care poate să pervertească mersul istoriei și să corupă creativitatea umană. Cu toate acestea, soteriologia ortodoxă nu condamnă libertatea umană ca atare, nici nu înăbușă creativitatea umană ca pe ceva rău, dar le discernе și le conduce spre scopul îndumnezeirii. În abordarea culturilor umane felurite, Tradiția patristică a luat o atitudine pozitivă. Cultura, înțeleasă ca expresie totală și vie a creativității umane colective, a fost luată în serios de cei mai mari Părinți ai Bisericii” (*Orthodoxia și Cultura*, p. 179).

d) Rolul creștinismului se aseamănă cu acțiunea aluatului, fermentul care dospescе întreaga frământătură (Mt. 13, 33). De la Adam, aluatul neascultării a frământat toată istoria umană; de la Hristos, aluatul harului a pătruns în compoziția umanului și a creației, din care a făcut o făptură nouă (II Cor. 5, 17). Creștinismul se aseamănă cu o piatră de poticnire și cu o stâncă de încercare (Rom. 9, 33; I Pt. 2, 8), deoarece, Cuvântul lui Dumnezeu - criteriul Adevărului și Moralei - va împărți lumea în două, ca să se arate credința credincioșilor și necredința necredincioșilor, în viața de aici. „Ceea ce sufletul este în trup, aceea sunt creștinii în lume” (*Epistola către Diognet*, VI, 1). Creștinismul este în lume, pentru lume, dar nu din lume, ci străin de lume. În anumite perioade istorice, creștinismul a beneficiat de protecția statului creștin sau s-a acomodat cu politica statelor, de aceea n-a luat în serios nici ateismul militant, nici secularismul, nici ideologiile totalitare. Creștinismul trebuie să învețe din nou să trăiască în afară de alianțele politice cu statul, fără privilegiile unei societăți pseudo-creștine, pentru ca, astfel, să exercite misiunea lui profetică, aceea de a chema instituțiile și autoritățile politice să asigure dreptate și libertate pentru toți. Intervenția Bisericii în favoarea libertății religioase, a libertății de a gândi și de a activa în mod liber, potrivit valorilor Evangheliei, ȳne de misiunea ei proprie.

17. Statistica actuală a creștinilor se prezintă astfel: din 1.955 de milioane de creștini (35% din populația globului de 5.575.954.000), 981 milioane sunt catolici, 404 milioane sunt protestanți, 218 milioane sunt ortodocși, 69 de milioane sunt anglicani, iar 282 de milioane, alți creștini. Pe regiuni, creștinii sunt repartizați astfel: America de Nord: 241.147.000; America latină: 443.056.000; Africa: 341.208.100; Europa: 409.653.000; Asia: 409.653.000; Oceania: 22.686.000 (*Britannica Book of the Year*, 1996, p. 311).

Comentariu: Sf. Maxim Mărturisitorul - Despre centralitatea lui Hristos

(Vezi: *Filocalia* 2, p. 269)

Interpretând textul: „În Hristos nu mai este nici elin, nici iudeu, nici rob, nici liber, nici parte hărbătească și parte femeiască, ci voi toți una sunteți în Hristos Iisus.” (*Gal. 3, 28*), Sf. Maxim spune că „nici elin” se referă la politeism, adică la concepția că lumea nu are un singur principiu, ci mai multe, de unde, adorarea mai multor zei - **politeism**. „Nici iudeu”, se referă la un Dumnezeu care, deși are un singur principiu, este un principiu incomplet, limitând la o singură persoană principiul unic, adică Dumnezeu ar subzista fără Cuvânt și fără Duh sau, cel mult, acestea ar fi niște calități. Dumnezeu ar fi lipsit de Trinitate - **ateism** (*Despre Tatăl nostru, Filocalia II*, p. 269). Așadar, creștinismul respinge atât derivarea sau înmulțirea dumnezeirii în politeism, cât și comprimarea dumnezeirii, reducerea ei la un singur ipostas, lipsit de Cuvântul și de Duhul.

Tot Sf. Maxim Mărturisitorul spune că Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, ca Ziditor a făcut și legea naturală, ca Provădător a dat Legea scrisă în litere, ca Răscumpărător a dat legea duhului, adică, a harului. În El se adună, deci, și legea naturală, și cea scrisă, și cea a harului, ceea ce înseamnă că Dumnezeu va judeca lumea prin Cuvântul Său, după Evanghelia Sa, fie că a trăit după fire, fie, după Lege sau, după har. Toți vor fi judecați prin Hristos, după Lege sau fără Lege, deoarece, prin El, Dumnezeu Se află în toți, indiferent de modul de prezență (*Răspunsuri către Talasie*, 19. „*Filocalia*” III, pp. 58-59).

Bibliografie

- *Epistola către Diognet*, în vol. *Părinți și Scriitori bisericești* (PSB), nr. 1, București: Editura Institutului Biblic (EIB), 1979, pp. 337-347;
- Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, cap. *Considerații generale asupra creștinismului*, București: EIB, 1975, pp. 392 - 421;
- Vasile Mihoc, *Creștinismul-religia desăvârșită*, în vol. *Credința ortodoxă și viața creștină* (COR), Sibiu, 1992;
- Mitrop. Nicolae Mladin, *Isus Hristos - Viața noastră*, Sibiu, 1973;
- Alexandru Stan, *Biserica Ortodoxă și religiile necreștine*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 2 și 3 (1984).

VI. Revelația lui Dumnezeu

1. A vorbi de **revelație** înseamnă a vorbi de opera Cuvântului lui Dumnezeu. Când creștinii vorbesc de revelație ei fac o afirmație despre căile pe care Cuvântul lui Dumnezeu - Logosul - le-a ales pentru a comunica cu oamenii. În revelația Sa, Logosul revelator poate fi observat sub mai multe forme: în **semintele** Logosului (Logosul spermatic - Iustin, *Apologia II*, 7), care se găsesc în creație și în natura umană; în **teofaniile** din Vechiul Testament (Îngerul lui Dumnezeu din flacăra rugului de foc, care a vorbit lui Moise - Ieș. 3, 2-6), și în **cuvintele** Profetilor și ale lui Ioan Botezătorul; în cele din urmă, în **Persoana** lui Isus Hristos, despre Care dau mărturie Apostolii și Evangheliștii.

Revelația naturală

2. Există o **revelație naturală** a lui Dumnezeu: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu...” (Ps. 18, 1, 4); „Unde voi fugi de la fața Ta...” (Ps. 139, 7-10). Privind creația cu ochii inteligenței, omul poate conchide că originea, ordinea, unitatea și scopul universului sensibil rezidă în voia unui Creator personal, Care are un plan creator, proniator și răscumpărător cu creația Sa (Is. 40, 25-26, 28; Pilde 3, 19-20). Pavel scria către Romani: „De la facerea lumii, cele nevăzute ale Lui, puterea Sa veșnică și dumnezeirea, se văd în fapte prin cugetare (inteligență)...” (1, 20). Tot el spune că, datorită Legii morale care este sădită în conștiința naturală, omul are capacitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, de a discerne binele și răul. Din cauza aceasta, Pavel crede că, deși păgânii „din fire fac

ale legii”, ei n-au ajuns la această cunoaștere naturală, ci au recurs la politeism și la idolatrie (Rom. 2, 14-15). El îi critică și pe iudeii care nu s-au condus după Legea scrisă. Și păgânii și iudeii sunt responsabili de morala lor. Totuși, dintr-o natură opacă, adevărul se poate vedea slab de tot.

3. Cu toată „rătăcirea idolilor”, omul, creat după chipul lui Dumnezeu, simte o aspirație existențială spre Creator, pe care-L caută mereu. Istoria religiilor are dovezi despre diverse forme de viață religioasă, inegală, dar reală, a omului: cult, sacrificii, rugăciuni, moravuri etc. O întâlnire fundamentală între Dumnezeu și om este posibilă numai pentru o ființă religioasă - *Homo religiosus*. Omul are, deci, capacitatea să-L cunoască și să-L iubească, pe diferite căi, în care va găsi propria sa fericire, împlinire și destin. Această căutare și dorință de adorare există în inima omului, unde Dumnezeu a sădit-o ca pe o neliniște continuă: „Tu ne-ai făcut pentru Tine și inima noastră este neliniștită până ce nu se va odihni în Tine” (Augustin, *Conf.* I, 1, 1). „De ce a fost făcut omul? Cu înțelegând creația lui Dumnezeu, să-L vadă din cele create de El și să-L preamărească pe Cel Ce le-a zidit pentru om” (Antonie cel Mare, *Viața morală* 55, „Filocalia” I, p. 13).

4. În fața filozofilor din Atena, „cetate plină de idoli”, Apostolul Pavel descrie două atitudini religioase extreme: fie de a-L circumscrie pe Dumnezeu în temple zidite de mâini omenești, comparat, deci, cu un idol modelat după imaginația omului, fie de a-L asemăna pe Dumnezeu cu o divinitate impersonală necunoscută, după modelul filozofiei grecești: „necunoscutul Dumnezeu” (F.A. 17, 23). În mijlocul areopagului, Pavel vorbește despre un

Dumnezeu (*Theos* - *Deus*) care este Creatorul cerului și al pământului, invizibil, Care a făcut să locuiască pe pământ neamul omenesc, ieșit dintr-unul singur. Oamenii sunt în căutarea (*querere*) acestui Dumnezeu, deși El nu e departe de fiecare din ei: „Căci în El avem viață, mișcare și ființă.” (F.A. 17, 26-28).

Pavel consideră că ambele poziții aparțin „veacului necunoașterii”, de aceea singura cale de a ieși din acest veac este convertiră (F.A. 17, 30), mai precis, recunoașterea întrupării istorice a Cuvântului. Sfântul Ioan folosește aceeași argumentare: „Voi vă închinați la ceea ce nu știți, iar noi ne închinăm Celui pe Care-L știm” (In. 4, 22). Concluzia: „Neamurile se găsesc în stare de ignoranță, Biserica cea adevărată în stare de gnoză, iar ereziile, în stare de îngâmfare” (Clement Alexandrinul, *Stromata*, VII, 100, 7).

5. „Cuvântul - (*Logosul*) este lumina care luminează pe tot omul ce vine în lume” (In. 1, 18). Iustin Martirul, Clement Alexandrinul, Origen, teologii din Biserica Alexandriei au demonstrat că religiile și filozofiile dinainte de Hristos au fost capabile să identifice „semințe ale Logosului”, puse în creație și în ființa umană de Logosul creator (*spermaticos Logos*). Prin contemplarea naturală sau prin metoda anagogică (de urcare), persoana umană le „simte” pe cele nevăzute din cele văzute. Dumnezeu umblă în lume și lasă urme peste tot, caută să-l întâlnească pe om pe căi chiar necunoscute, neașteptate. Dar și ființa umană este „întoarsă” de la sine spre Creator, pe Care-L caută prin tatonare (F.A. 17, 27). Omul este în însăși natura lui un subiect „religios”, relațional, orientat spre Dumnezeu. Desigur, această revelație naturală, cosmică, rămâne parțială, indirectă, enigmatică: „Una este a posedă o sămânță (*spermă*) și o asemănare potrivită cu forțele proprii și altceva, obiectul însuși, a cărui participare și imitare provin de la harul (*haris*) care vine de la El.” (Justin, I *Apologie* 13). Mai mult, oamenii pot să răătăcescă în cugetările lor și pot deveni insensibili în inima lor, inversând valorile religioase și seculare.

Prin urmare, Dumnezeu poate să fie cunoscut în mod afirmativ, din afirmări, adică privind la creațiunea văzută prin rațiune, pentru a-L înțelege pe Dumnezeu drept cauză, de unde, ca ce și spre ce scop au fost create cele văzute; în mod negativ, prin negații, dar nu din cele ce pot fi cunoscute din domeniul simțurilor, supuse spațiului și timpului, ci, prin revelația lui Dumnezeu însuși, adică, prin

ieșirea din ascunsul Lui ființial, care nu poate fi cuprins de nimic și de nimeni și prin venirea Lui în sufletul curat, pe Care acesta îl primește în chip neînțeles. (Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, II, 39, „Filocalia” II, p. 182)

6. Revelația naturală se arată chiar prin logica științifică, prin raționalitatea cosmosului. De pildă, știința actuală afirmă că spațiul și timpul au o sursă aspațială și atemporală, care nu epuizează sensul total al creației. Teologia creației, după care realitatea pământească, creată, trimite la realitatea cerească, necreată, lasă a se înțelege că există un versant inaccesibil al universului, o fațadă transcendentă, inexprimabilă a realității, o ordine eternă a vieții. Din cauza aceasta, teologia nu mai construiește o apologie contra științei și nici invers. Natura cosmică, universul și umanitatea nu sunt lăsate în voia lor, în ordinea morală și fizică descoperită de raționalitatea științifică, ci sunt asumate de Creator și conduse la finalitatea lor.

Pe treapta experienței empirice, teoria științifică a evoluției, pe de o parte, și istoria vieții și lumii după Biblie, pe de altă parte, rămân două poziții incompatibile. Teologia nu încearcă să găsească prin credință o explicație a descoperirilor științei (concordism). Există probe despre originea comună a tuturor ființelor și speciilor (bacterii, viermi, animale, om), chiar în patrimoniul lor genetic. Toate provin din aceleași substanțe chimice, organizate similar în celule vii, constituite și orientate printr-un cod genetic universal. Biblia, în schimb, se referă la originea comună a speciei umane, care a apărut chiar la creația lumii.

Pe treapta cunoașterii noetice (de la *nous* = rațiunea care sondează transcendentul ce se revelează) se poate spune totuși că, „cunoaștința fapturilor a întors neamul omenesc la cunoaștința de Dumnezeu înainte de Lege și de Prooroci. Și acum iar îl întoarce. Căci aproape toată lumea, adică toți cei nu ascultă de preceptele evanghelice, datoresc numai cunoaștinței fapturilor faptul că nu au un alt Dumnezeu decât pe Făcătorul acestei lumi” (Grigorie Pălama, *Despre Sfânta Lumină*, 44, 104, „Filocalia” vol. 7, pp. 322-494).

Revelația profetică

7. Dumnezeu n-a rămas niciodată fără mărturie (*amartyrōs* - F.A. 14, 17) și fără manifestare. Biblia vorbește de posibilitățile infinite ale lui Dum-

nezeu de a Se revela și de a-l chema la credință pe poporul Său: „*În multe rânduri și în multe feluri a vorbit Dumnezeu odinioară părinților noștri prin Profeți*“ (Evr. 1, 1). Într-adevăr, Vechiul Testament arată că Dumnezeu nu a întrerupt niciodată comuniunea Sa cu omul, chiar după păcat (Fac. 17, 1). Dumnezeu a făcut alianțe cu neamul omenească: cu Noe, după potop (Fac. 9, 9), ca să păzească „națiunile“ (Deut. 4, 19; 32, 8), cu Avraam (Fac. 12, 1), pe care îl alege ca părintele tuturor neamurilor pământului (Fac. 17, 5; 12, 3), cu poporul Israel, scos din robia Egiptului, cărui îi dă în Sinai, prin Moise, Legea Sa divină (Is. 3, 6-8). Poporul născut din Avraam, poporul ales (Is. 19, 5), poporul alegerii (Rom. 11, 28), îl așteaptă pe Mesia făgăduit. Care va încheia o alianță nouă, eternă și Care va aduce mântuire neamurilor, prin convertirea tuturor, evrei și elini (Is. 49, 5-6; Rom. 11, 17-18, 24).

8. Experiența vederii slavei lui Dumnezeu (teofanii) de către profeți și patriarhi - pe care Biserica îi venerază ca sfinți, prin iluminarea Îngerului de mare sfat (Is. 9, 5), nu este același lucru cu cunoașterea din fapte. La rândul ei, revelația profetică, având rolul de „pedagog“ pentru primirea lui Mesia ca persoană istorică, este „*umbra Evangheliei*“, Evanghelia fiind icoana Împărăției viitoare. Din poporul lui Israel, Biserica a primit-o pe Maria, mama după trup a lui Iisus, pe Profetul Ioan, care L-a botezat pe Iisus, pe Moise, care rămâne model de sfințenie pentru creștini, pe magii care s-au închinat lui Mesia în Betleem. Dar elementele principale moștenite din Vechiul Legământ sunt: **profețiile mesianice** care leagă cele două Testamente, **preoția** și **cultul public**. Biserica a salvat scrierile Vechiului Testament, combatând erezia lui Marcion.

9. În Vechiul Testament, Profetii, dreptii, patriarhii au auzit cuvintele și au văzut slava Cuvântului înainte de întrupare (Fac. 18, 1-2). Este pentru prima dată când slava pe care a avut-o Adam se arată iarăși în trupul muritor al lui Moise: „*Morțea a domnit de la Adam până la Moise*“ (Rom. 5, 14). Omul e, deci, destinat gloriei. Legea veche arată că omul nu este legat, captiv, dar exegeza ei nu i-a dus pe oameni la Iisus. Ea este numai umbra Noului Testament (Col. 2, 17), care precede și proorocește.

„*Întrebare: Ce înseamnă (cuvintele): Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inimă omului nu s-a suit? (I Cor. 2, 9).*“

Răspuns: În acel timp (al Vechiului Testament), cei mari, dreptii, împărații și Profeții știu că (trebuia) să vină Izbăvitorul, dar că (va trebui) să sufere, să fie răstignit și să-și verse sângele pe cruce, nici nu știau, nici nu se suise la inimă lor. (Nu știau) nici că va fi un hotez cu foc al Duhului Sfânt, că în Biserică se va aduce pâine și vin, antip al Trupului și Sângei Său, că aceia care se vor împărtăși din pâinea cea văzută, vor mânca, în chip duhovnicesc, Trupul, că Apostolii și creștinii vor primi pe Mângâietorul, se vor îmbrăca cu putere de sus, se vor umple de dumnezeire, iar sufletele se vor uni cu Duhul Sfânt. Acest lucru nu știau Profeții și împărații și, la inimă lor nu s-a suit.

Acum, deci, creștinii au altă bogăție, (deoasebită de vremea veche), astfel sunt dăruși, și dorul lor către Dumnezeu este îndreptat.

Dar, deși au o astfel de bucurie și mângăiere, tot sub frică și cutremur se află“ (Macarie Egipteanul, Omiliile duhovnicești, XXVII, 17).

Revelația Logosului lui Dumnezeu întrupat ca istorie a mântuirii

10. Revelația este o lucrare proprie Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, Care L-a făcut cunoscut pe Tatăl și Care L-a trimis pe Duhul în lume. De la creația lumii, care s-a făcut prin Cuvânt, Dumnezeu n-a părăsit lumea, ci S-a manifestat continuu. Prin filozofia lor, elinii au cules „semințe ale Logosului“ (Logos spermatikos) care se află în creație și în legea morală umană. Un vâl al întunericului a acoperit omenirea de la neascultarea lui Adam. Totuși, omul e capabil să intuiască urmele lui Dumnezeu în lumea văzută și în conștiința sa. Dumnezeu refacă comuniunea cu oamenii, încheind legăminte cu ei: Noe, Avraam, Moise.

„*La plinirea vremii*“ (Gal. 4, 4), adică, după „vremea națiunilor“ sau „timpul mesianic“, Dumnezeu „*negrăit, necuprins cu mintea, nevăzut, neajuns, purtarea fiind și același fiind*“ (Liturgie, „Cu vrednicie...“), S-a revelat nouă, în persoana istorică a lui Iisus Hristos. „*Cuvântul S-a făcut trup și a locuit printre noi*“ (In. 1, 14). El e „*Cuvântul ieșit din tăcere*“ (Ignatie, Către Magnezieni, 8, 2).

Creștinismul este singura religie care afirmă unirea personală între Dumnezeu și om, într-un nucleu divino-uman, prin asumarea firii umane în persoana divină a Fiului. Astfel, Iisus Hristos începe și lucrează, în numele oamenilor, o istorie și o operă a mântuirii, care-I aparține, ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, identic cu Cuvântul Care era din veșnicie cu Dumnezeu (In. 1, 1) și prin Care Tatăl a creat lumea, identic cu Cuvântul Care a fost auzit și văzut în slavă de Profeți și de Apostoli.

11. Cei care au fost martori ai Întrupării, Botezului, Transfigurării, Învierii și Înălțării lui Iisus din Nazaret, L-au cunoscut personal pe Domnul slavei, Hristosul, Mesia lui Dumnezeu. Apostolii au păstrat și au transmis experiența lor: „*Noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut și am auzit*” (I A. 4, 20). Astfel, Biserica îl cunoaște pe Iisus Hristos înainte de Cincizecime și înainte de scrierea cărților Noului Testament. Revelația și experiența Cuvântului cunoscute de Biserică nu se limitează la textul Bibliei. Biblia nu se confundă cu Revelația însăși a lui Dumnezeu și nici cuvintele sau noțiunile biblice cu Dumnezeu în-suși. Sfânta Scriptură este inspirată de Duhul lui Dumnezeu, adică Dumnezeu a voit să se scrie aceste cuvinte biblice. Autorii au scris după cum au putut ei să-L cunoască, nu după cât și cum este El. Biserica a recunoscut canonul Bibliei creștine, ținând seama de autoritatea celor care au fost martori direcți, obiectivi: Profeți, Apostoli, Evangheliști. Din momentul fixării canonului, Biblia este criteriul Adevărului, călăuza, calea spre persoana Cuvântului Care Se descoperă în slavă. Biblia recapitulează experiența tuturor căroră S-a revelat Domnul: filozofi, Profeți, Apostoli, Teologia latină vorbește de acel *continuum* între legea naturală, Revelația biblică și Tradiția Bisericii.

12. Apostolii au auzit, au văzut și L-au atins pe Iisus Hristos, „*Adevărul ipostaziat*”, în Ierusalim (I In. 1, 1). El i-a trimis să propovăduiască Evanghelia Sa, prin puterea Duhului Sfânt, făcând din ei martori ai Învierii Sale, începând cu Cincizecimea. Tocmai de aceea, Revelația lui Iisus Hristos, Cuvântul Unic (Evr. 1, 1-2), este definitivă și perfectă, terminată. Biserica nu așteaptă o nouă Revelație publică înainte de **Parusie**. Terminată, dar nu pe deplin explicitată. Aici, intervine conștiința și consensul Bisericii sub inspirația Duhului Sfânt, care stabilește „depozitul de credință” obli-

gatoriu pentru mântuire. Revelațiile particulare nu pot completa sau ameliora acest depozit.

13. Cunoașterea autentică a Revelației este posibilă celor care fac experiența personală a slavei lui Dumnezeu. Aceștia spun că Dumnezeu este împărtășibil nu după ființa Sa, ci după lucrările sau energiile divine necreate. Cum ne mântuim atunci? „*Prin credință, căci credința e suficientă pentru a ne convinge că există Dumnezeu, dar nu ce este Dumnezeu în sinea Lui. Căci, cunoașterea ființei lui Dumnezeu constă tocmai în simțământul că ființa divină n-o cunoaștem, dar închinarea-adorarea nu stă în legătură cu cât cunoaștem din ființa lui Dumnezeu, ci cu convingerea că El există*” (Sfântul Vasile cel Mare, Epistola 234, II, p. 483).

A-L înțelege pe Dumnezeu numai din meditația și din speculația asupra textelor biblice nu este suficient. E necesară o experiență la fel cu cea a Profeților, a Apostolilor și a Evangheliștilor, adică, experiența inspirației, gloriificării și iluminării. Exegeții, predicatorii, teologii autentici trebuie să repete cuvintele Sfântul Ioan: „*Ceea ce am văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, pentru ca și voi să aveți comuniune cu noi*” (I In. 1, 3).

14. Revelația Cuvântului întrupat are mărimea ei determinată atât de chenoza lui Dumnezeu în istoria mântuirii, deci, de micșorarea Sa în ce privește Ființa divină, necuprinsă, nevăzută, neîmpărtășibilă. Ființă mai presus de ființă (nu există **analogia entis** între creat și necreat), cât și de măsura expresiilor și a conceptelor din limbajul uman, folosite pentru a exprima Revelația Sa (Sfântul Vasile cel Mare). „*Este imposibil de a-L exprima pe Dumnezeu și este și mai imposibil de a-L concepe*” (Grigorie Teologul, *Oratio teologica* 2, 4). În acest sens, El este, în același timp, „*chipul și simbolul*” Său, adică, se arată din Sine pe Sine, iar prin Sine, Cel arătat călăuzește spre Sine. Cel cu totul ascuns în nearătare (Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 47). Revelația va avea o formă finală, la a doua venire în slavă a lui Hristos (I Pt. 1, 7), când pământul va fi plin de cunoștința lui Dumnezeu, ca marea umplută de apă (Is. 11, 9).

15. Opinii despre conținutul și semnificația Revelației:

a) Există opinia după care credinciosul L-ar cunoaște pe Dumnezeu numai din cele ce sunt create de El, deci, în calitate de cauză a acestora, anume, prin negarea celor ce sunt cunoscute. Pă-

rinții Bisericii au arătat că este limitată cunoștința din lumea creată, pe care o au savanții și filozofii, formulând argumente raționale și demonstrații științifice. Există o realitate care scapă cunoștinței după negația celor cunoscute. Astfel, creștinii au cunoștința lui Dumnezeu nu numai din cele ce sunt create, cunoscute și necunoscute, ci, din lumina necreată, care este slava Lui, dar care nu este ființa Lui și pe care nu o au cele create. Prin urmare, atât **metoda analogiei**, care pleacă de la opera creată la Creator, de la ordinea lumii la Inteligența divină, cât și **teologia prin negație**, după care Creatorul nu e nimic din cele create, sunt incomplete.

Trebuie deci să fie afirmată deodată transcendența apofatică a lui Dumnezeu (In. 1, 8) și imanența istorică a lui Dumnezeu (Ieș. 3, 14). Dumnezeu nu este nici descoperită în întregime, nici ascunsă în întregime. Cunoașterea din revelația naturală are limitele ei raționale. Apologetica pretinde că rațiunea poate să devină liberă și disponibilă să depășească limitele ei naturale. Apofatismul („pe măsură ce Dumnezeu se face cunoscut, El apare ca fiind înfinit”) nu înseamnă însă că Revelația nu este verificabilă. Biblia dă mărturie de teofanii, de evenimente revelatoare, de manifestări istorice și de prezențe fizice, obiective.

b) Părinții Bisericii au respins teza lui Eunomii (sec. IV), după care Dumnezeu a revelat supraesența (Dumnezeirea) Sa profundă, în așa măsură încât omul participă la comuniunea de ființă dintre Persoanele divine. Există și azi teologi care vorbesc de „participarea la esența divină”, printr-o viziune intuitivă, prin contemplație imediată, unificare fără medierea altei realități create. Părinții au făcut aici mai multe precizări: pe de o parte, Dumnezeu este neîmpărtășibil, nevăzut și necuprins, după esența Sa veșnică, după ființa Lui mai presus de ființă; pe de altă parte, Dumnezeu este împărtășibil, încăput și arătat, după lucrările sau după energiile Lui necreate. Una este ființa lui Dumnezeu și altceva sunt lucrările, însușirile și energiile divine: „*Lucrările sunt diferite, pe câtă vreme ființa e simplă, iar noi putem afirma că din lucrări îl cunoaștem pe Dumnezeu, pe când de Ființa Lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară spre noi, pe când Ființa Lui rămâne inaccesibilă*” (Vasile cel Mare, *Epistola 234*, I, PSB 12, p. 483).

c) Grigorie Palama, care a precizat că Ființa lui Dumnezeu nu se identifică nici cu creația văzută nici cu harul, acesta nefiind o creație naturală sau supranaturală, ci o putere care iradiază din Dumnezeu, spune:

„*Nici să nu faci împărtășibilă esența lui Dumnezeu cea mai presus de esență și de nume și în sine neîmpărtășibilă și nemanifestată, numind tot ce e necreat esență. Nici să nu apari că un alt Eunomiu, numind cu acela toate (caracterele) celor ipostatice, ca necreate, Ființa lui Dumnezeu, sub pretextul simplității dumnezeiești. Nici să nu te faci monotelit, făcând firea dumnezeiască din Hristos lipsită de lucrare. Nici alt Sabeliu, socotind în alt chip numirile lui Dumnezeu goale de realități, cu unele ce ar însemna toate același lucru, adică numai esență. Să nu pătești toate acestea, numind lucrările lui Dumnezeu create și prin plămădire goale înfățișând simplitatea. Să ca ne-măfîind nimic. Și crede în același Dumnezeu împărțit și neîmpărțit, unit în împărțire și distinct în unitate, neteșit din Sine și pururea mișcându-Se în nemișcare, împărțindu-Se neîmpărțit și împărțându-Se întreg după chipul razei solare*” (Grigorie Palama, *Despre împărtășirea dumnezeiască*, 27, „Filocalia” 7, p. 409).

d) Odată cu Întruparea Cuvântului, Revelația și Revelatorul, lumea a scăpat de agnosticism (necunoașterea lui Dumnezeu) și de idolatrie, adică de adorarea creaturii în locul Creatorului. Cel care învață cosmologia află ceva despre semințele Logosului în univers.

e) **Panteismul** susține că esența divină se confundă cu lumea creată, de aceea omul poate avea o cunoaștere absolută a lui Dumnezeu.

Cunoașterea analogică și anagogică

Cunoștința lui Dumnezeu din contemplarea fapturilor sensibile și inteligibile, numită și **înțelepciune**, este o cunoștință firească, deoarece a existat în firea omului, dată de Dumnezeu, înainte de căderea în păcat. Dar patimile au întunecat mintea, au stricat „amintirea lui Dumnezeu”, au strâmbat sufletul. De aceea, filozofii înainte de Hristos, deși au iscodit creația, n-au aflat din fapături scopul lui Dumnezeu și nici pe Dumnezeu. În starea actuală, cunoștința adevărată, prin contemplarea Scripturilor și a creației, se dă celor care

au credință și făptuire morală, celor care și-au curățit mintea în lupta cu patimile. Nimeni nu-L cunoaște pe Dumnezeu și nu se măntuiește fără credință (Ev. 10, 38-39), ci din credință (Rom. 1, 17). Credința - *pistis, fides* - este vehiculul puterii Evanghelice, poarta deschisă harului. Cel care crede este copleșit de înțelepciunea divină și se cutremură înaintea Dumnezeului „cunoștințelor”: „Dar credința, depășind ideile născute din privirea fapturilor, ne-a unit pe noi cu Rațiunea aflată mai presus de toate și cu Adevărul neconstruit și simplu; și am înțeles mai bine decât prin demonstrație nu numai că toate s-au făcut din cele ce nu sunt, ci și că s-au făcut numai cu Cuvântul lui Dumnezeu. Ce este deci credința aceasta? Oare vrea putere naturală sau mai presus de fire? Fără îndoială, mai presus de fire, deoarece «nu poate veni cineva la Tatăl decât prin Fiul» (In. 10, 9) Care ne ridică pe noi mai presus de noi înșine și ne dă simplitatea îndumnezeitoare și ne întoarce spre unitatea Tatălui Ce adună toate” (Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, v.2, „Filocalia” vol. 7, p. 319). Această cunoaștere prin credință este, totuși, „în parte” (1 Cor. 13, 12), adică potrivit cu capacitatea și curăția minții. Ea este **analogică**, după măsură, în proporție cu firea și cu puterea rațională a omului: „Pentru că sfinții nici nu cunosc tot scopul lui Dumnezeu cu fiecare lucru sau cuvânt al Scripturii, nici nu scriu deodată toate cele cunoscute de ei. Nu cunosc totul, pentru că Dumnezeu este necuprins și, în înțelepciunea Lui, nu are hotar în a cuprinde vreun inger sau om. Căci zice Gură de Aur despre cunoașterea vreunui lucru oarecare, că noi spunem despre el câte trebuie să le spunem acum, dar Dumnezeu, pe lângă cele spuse, cunoaște și alte laturi neînțelese. Și nu le spun nici sfinții toate deodată, pentru că nu e folos ca să le spună toate câte le cunosc, din pricina neputinței oamenilor și ca să nu se lungească cuvântul și să se facă neplăcut sau neînțeles din pricina amestecării, ci ca cele spuse să fie măsurate”, adică **analogice**. „Și iarăși unul zice acestea, altul, altele despre același cuvânt al dumnezeieștii Scripturi, pentru că harul dumnezeiesc le-a dăruit și pe acestea și pe acelea potrivit cu oamenii și cu vremea” (Petru Damaschin, Cuvântul 23, „Filocalia”, vol. 5, p. 255).

Cunoașterea prin credință are și un scop **anagogic**, adică, „de cele aflătoare sub stăpânire și în starea creației, trebuie să ne apropiem pentru alt-

ceva, nu pentru ele, precum de oglindă ne apropiem pentru ceea ce se arată și în chip în ea. Astfel, nu ne apropiem de creațiune pentru îmbunătățire, ci pentru arătarea Unului suprem în ea. Dar, de cele fără început și care sunt din El prin fire, ne apropiem nu pentru altceva, ci pentru ele și pentru Cel din Care sunt. De acestea nu trebuie numai să ne apropiem, ci să și creștem în ele și să ne sârguim prin ele spre imitarea Bineului prin și unic și spre întipărirea Lui în noi și așa, prin împreuna lucrare și ajutorul harului, să dobândim demnitatea slavei chipului și asemănării cu Dumnezeu. Astfel, cele cauzate din creațiune, privite drept, înalță mintea, prin această privire, la oglindirea Unului și o unesc, dezlegând-o de toate, în chip simplu cu înțelesul unitar al Unului, dacă mintea privește la ele cum se cuvine, iar cele care au pe Unul cauzator și lucrător prin fire, întrucât Acela dă minții prin ele o formă asemenea lor, au puterea să unească mintea cu însuși Unul acela (Calist Catalygiotul, *Despre viața contemplativă*, 17, „Filocalia”, vol. 8, pp. 414-415).

Dacă în vremea Legii, dreptii și Profetii vedeau doar spatele lui Dumnezeu, în vremea harului, Apostolii și Evangheliștii văd razele Dumnezeirii prin trupul plin de slavă al lui Iisus Hristos Care s-a arătat ucenicilor la Schimbarea Sa la față. Este strălucirea firei dumnezeiești mai presus de ființă, cea care se revărsă în trupul ipostaziat într-Una din Persoanele Sfintei Treimi. Trupul lui Hristos este nu numai părtaș al slavei Dumnezeirii, ci și transmitător al ei. După Maxim Mărturisitorul, această lumină de la Schimbarea la față a Domnului este „simbol al teologiei” (Dumnezeirii) în sensul că ni se împărtășește pe măsura noastră, dar că ea ne îndreaptă spre ceva și mai înalt (anagogic). În starea de acum, slava Dumnezeirii este simbol al chipului lui Hristos Care Se va arăta deplin la Parousia Sa, la a doua venire.

Teologia analogică și anagogică se folosește de o mulțime de simboluri pentru a atinge cele inteligibile, plecând de la cele sensibile. Creștinul este așadar și filozof, și teolog. Filozof, deoarece cercetează cu rațiunea sa cele create ca să afle urmele Creatorului; teolog, deoarece, încordând mintea să devină văzătoare, contemplativă, urcă drept la înțelegerea lui Dumnezeu, primind ca pe niște raze strălucirea sau slava lui Dumnezeu, prin care devine asemenea Lui, după har.

Bibliografie

- Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, cap. I-XIV, PSB 2, București: EIB, 1980, pp. 91-106;
- Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 9-52;
- Idem, *Ascetica și Mistica ortodoxă*, vol. II, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1993, pp. 63-73;
- Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. C. Baltag, Editura Științifică, București 1991, 2 vol.;
- Idem, *Sacru și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995.

Comentariu.

Creștinismul: „Cele trei legi generale”

Legile generale sunt: cea naturală, cea scrisă și cea a harului. Fiecareia din aceste legi îi corespunde o anumită viațuire și un anumit curs al vieții, ca și o dispoziție lăuntrică deosebită, produsă de acea lege prin voia celor care se conformează cu ea. Fiecare din aceste legi creează o altă dispoziție în oricare din cei aflați sub puterea ei. De pildă, *legea naturală*, când rațiunea nu e copleșită de simțire, ne înduplecă, fără o învățătură specială, să-i îmbrățișăm pe toți cei înrudiți și de același neam, întrucât firea însăși ne învață să-i ajutăm pe cei lipsiți și să vrem toți, tuturor, același lucru pe care-l dorește fiecare. Aceasta ne-a spus-o Însuși Domnul, zicând: „Câte vreți să vă facă vouă oamenii, faceți și voi lor asemenea” (Mt. 17, 12; Lc. 6, 35).

Iar *legea scrisă* sau plinirea legii scrise, este rațiunea naturală care și-a luat ca ajutor, în raporturile de reciprocitate cu cei de același neam, rațiunea duhovnicească. De aceea zice: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți”. Dar nu zice: „Să ai pe aproapele tău ca pe tine însuți”. Căci al doilea arată numai solidaritatea cu cei de același neam spre menținerea existenței, iar primul înseamnă grija de ei în vederea fericirii.

În sfârșit *legea harului* îi învață pe cei călăuziți de ea să-L iubească nemijlocit pe Dumnezeu, Care, dacă se poate spune așa, ne-a iubit mai mult decât pe Sine Însuși, măcar că îi eram dușmani din pricina păcatului. Ne-a iubit, adică, așa de mult, încât

a binevoit să coboare în lăcașul nostru, în mod ne- schimbabil. El, Care este, în mod suprafirențial, mai presus de orice fire și fire, să Se facă om și să fie unul dintre oameni. Din aceeași iubire n-a refuzat să-Și însușească osânda noastră și să ne îndumnezeiască după har atât de mult pe cât S-a făcut El după economie și prin fire om. Iar aceasta a făcut-o ca să învățăm nu numai să ne ajutăm laolaltă în chip natural și să ne iubim unii pe alții, ca pe noi înșine, în chip duhovnicesc, ci și avem grijă de alții mai mult decât de noi înșine, în chip dumnezeiesc, și aceasta să ne fie dovada dragostei ca, în temelul virtuții noastre, să fim gata a suferi cu bucurie moarte de bună voie unii pentru alții: „Căci nu este iubire mai mare ca aceasta, ca cineva să-și pună sufletul pentru prietenii săi” (In. 15, 13).

Deci legea firei este, pe scurt, rațiunea naturală care și-a supus simțirea spre înlăturarea nesocotinței (iraționalității), prin care se menține dezbinarea între cei uniți prin natură. Iar legea scrisă este rațiunea naturală care, după înlăturarea iraționalității simțirii, și-a asociat și iubirea duhovnicească prin care susține reciprocitatea între cei de același neam. În sfârșit, legea harului este rațiunea mai presus de fire, care prefăce firea în chip neschimbabil, îndumnezeind-o, și arată în firea oamenilor, ca într-o icoană, arhetipul necuprins, mai presus de fire și de fire și procură fericirea veșnică. (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 64, „Fi-localia III”, pp. 410-412).

VII. Izvoarele învățaturii creștine

1. „Păzește vîstieria *(parathiki)* ce ți s-a încredințat prin Duhul Sfânt care locuiește în voi” (II Tim. 1, 14; I Tim. 6, 20). Acest **depositum** sacru de origine a fost încredințat Bisericii de Apostoli și de ucenicii lui Hristos, care au propovăduit Evanghelia în forma ei autentică și în integritatea ei: „Dacă vești rămâne în cuvântul Meu, sunteți ucenicii Mei” (In. 8, 31). Propovăduirea (*kerygma*) apostolică nu este altceva decît un cuvînt de la Hristos și despre Hristos: „Noi nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Domnul Hristos Iisus” (II Cor. 4, 5). Iisus este sursa unică a Adevărului. „Cel Ce vă ascultă, Mă ascultă” (Lc. 10, 16). Apostolii predică „cuvîntul adevărului” (II Tim. 2, 15).

„Predania de la început (*paradosis*) și învățătura de credință (*didaskalia*) a Bisericii universale, pe care Domnul a dat-o, Apostolii Săi au propovăduit-o, Părinții au păzit-o. Pe aceasta s-a întemeiat Biserica și cel care cade din ea nu mai este și nu se mai numește creștin” (Atanasie al Alexandriei, *Către Serapion*, XXVIII). Astfel, unitatea văzută a Bisericii s-a constituit și s-a păstrat, în continuitate cu Evanghelia lui Hristos, în jurul **Credinței apostolice**, transmisă și explicată în predică, în **omologhia**, în cultul și în disciplina unei comunități creștine organizate.

2. Sfântul Vasile spune că dogmele și învățăturile păstrate și transmise de Biserică, le avem pe unele din scris, iar altele au fost comunicate în taină, prin tradiția orală. Ambele au origine unică și o autoritate egală pentru credință:

„Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din **Tradiția apostolilor**. Ambele (forme de transmitere) au aceeași putere pentru credință. Și oricine are o mișcare cît de mică în chestiunile bisericesti nu va ridica obiecții împotriva acestei afirmații). Fîndcă, dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile (care n-au temei scris), ca și cînd n-ar avea mare însemnătate, am greși, păgubind Evanghelia în cele esențiale. De exemplu, ca să amintesc de primul și de cel mai obișnuit: **ce temei scris au cei care speră în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu semnul crucei?** Din ce scriere am învățat să ne întoarcem

spre răsărit în timpul rugăciunii? Care din sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei, care se rostesc în timpul sfințirii pâinii (Sfintei) Euharistii, și a potirului binecuvîntării? Nu ne mulțumim numai cu acele (cuvinte) pe care le amintește Apostolul sau Evanghelia (și de aceea) înainte și după Euharistie zicem și altele, pentru că știm din învățătura nescrisă că au mare putere în săvîrșirea Tainei. În virtutea căror scrieri binecuvîntăm apa Botezului, untdelemnul Ungerii și pe cel care se botează? Nu în virtutea **Tradiției** (transmise) în mod tainic? În care scriere avem temei pentru Ungerea cu untdelemn? Obiceiul de a-l aprofunda de trei ori pe omul (care se botează) de unde îl avem? Și celelalte obiceiuri legate de Botez, cum este lepădarea de satan și de îngerii lui, în care scriere (și) au temeiul? Nu (provin toate acestea) din **învățătura părinților noștri păstrată în taină?**” (Despre Duhul Sfânt, cap. 27, p. 79).

3. Așadar, „Dogmele noastre sunt de două feluri: pe unele le mijlocesc Scripturile, adică cele ce se cuprind în cărțile teologice ale Sfintei Scripturi, iar altele sunt învățăturile lăsate prin viu grai de către Apostoli, și acestea s-au tălculit de către sinoade și de către Sfinții Părinți. Pe acestea două se întemeiază credința” (Mărturisirea de credință, 1642, partea I, 4).

Biserica a recunoscut cele două căi sau modalități de păstrare și transmitere a revelației supranaturale, dar a insistat asupra unității dintre Tradiția orală și cărțile inspirate și canonice ale Noului Testament, în care a fost scrisă Tradiția orală și care, împreună cu cărțile Vechiului Testament, formează Biblia creștină, adică norma (canonul) pentru credință și pentru viață. Marcion respinge cărțile Vechiului Testament și tot ce se referă la acestea în Evanghelii, mai precis, tot ceea ce nu corespunde cu „evanghelia lui Pavel”. A fost excomunicat în anul 144.

Revelația divină este, însă, mult mai largă. Sfânta Scriptură este o mărturie inspirată a Revelației, dar nu Revelația însăși. Ca și Tradiția, Scriptura nu este un scop în sine. Cuvintele ei sunt călăuze către experiența slavei lui Dumnezeu, ca la Cîmăzocime. Biblia are o autoritate obiectivă, fiind memoria Cuvîntului lui Dumnezeu, viabilă

grație Duhului Sfânt, numai atunci când e recunoscută și citită de Biserica creștină, căreia îi aparține (după cum Tainele au autoritate numai când sunt celebrate de comunitate).

A. Biblia creștină

Vechiul Testament

4. Biblia lui Iisus Hristos și a Apostolilor a fost Biblia lui Israel care cuprindea Legea, Profeții și alte cărți, ca Psalmii. Acesta este canonul ebraic păstrat de sinagoga iudaică din Palestina. Biserica a aprobat diferite practici locale care au reținut fie un canon redus, fie unul mediu, până ce s-a ajuns la un canon complet. Evreii din Alexandria și diaspora au acceptat traducerea greacă a Vechiului Testament numită **Septuaginta**, care cuprinde, în afară de cărțile din canonul ebraic, cărți numite **anaginoskomena**, folosite în cultul bisericesc. Cele mai multe citate din Vechiul și din Noul Testament (350) sunt din **Septuaginta**, din care se citează în: Marcu, Luca, Petru, Iacov, Evrei. Canonul actual al Vechiului Testament, recunoscut de Sinodul din Ierusalim (1672), în canonul 18, cuprinde 39 de cărți canonice și 10 cărți „bune de citit” (numite de catolici *deuterocanonice*, iar de protestanți *apocrife*): Iudit; I Ezdra; I, II, III Macabei; Tobit; Ecclésiastul; Înțelepciunea lui Solomon; Baruh; Scrisoarea lui Ieremia.

5. Cărțile canonice se împart în mai multe categorii:

Pentateuhul (Cele cinci cărți - ale lui Moise), *Tora* sau *Legea* cuprinde istoria evreilor de la Avraam până la moartea lui Moise, adică perioada 2000 - 1200 î.Hr. Acestea sunt: *Facerea* - *Geneza* (istoria creației lumii, istoria lui Adam și a Evei, epoca patriarhilor: Avraam, Isac, Iacov (Israel), așezarea celor 12 fii ai lui Avraam în Egipt (în timpul lui Iosif); *Ieșirea* - *Exodul* (eliberarea din robia egiptenilor, la care evreii au fost supuși după moartea lui Iosif, revelația numelui lui Iahve: „Eu sunt Cel Ce sunt” (3, 14), exodul și călătoria izraeliților prin deșert, darea celor zece Porunci (*Decalogul* lui Moise) pe Muntele Sinai: „Domnul vorbea cu Moise față către față, cum ar vorbi un om cu prietenul său” (33, 11); *Leviticul* (cuprinde reguli privind oficiile rituale și sacerdotale conduse de cei din tribul lui Levi); *Numerele* (re-

censământul poporului, traversarea deșertului către pământul făgăduiți); *Deuteronomul* - A doua Lege (repetă istoria Decalogului și darea altor legi și reguli mozaice).

6. **Cărțile istorice**: *Iosua Navi*, *Judecătorii*, *Rut*, I și II, *Samuel*, I și II, *Regi*, I și II, *Paralipomena* (*Cronici*), *Ezdra*, *Neemia* (a doua *Ezdra*), *Tobit*, *Iudit*, *Ester*, I și II *Macabei*. **Cărțile poetice** (sau **sapientiale**): *Iov*, *Psalmii*, *Pildele*, *Ecclésiastul* (*Qohélet*), *Cântarea Cântărilor*, *Înțelepciunea Ecclésiastul* (*Sirah*). **Cărțile profetice**: *Isaia*, *Ieremia*, *Plângerile*, *Cartea lui Baruh*, *Iezechiel*, *Daniel*, *Osea*, *Ioel*, *Amos*, *Avdie*, *Ionas*, *Mihaiu*, *Nahum*, *Avacum*, *Sofonie*, *Agheu*, *Zaharia*, *Maleahi*.

7. În Biblia română (ediția 1968) sunt incluse cărți și fragmente necanonice: *Epistola lui Ieremia*, *Cântarea celor trei tineri*, *III Ezdra*, *Istoria Suzanei*, *Istoria omorării balaurului și a sfărâmării lui Bel*, *III Macabei*, *Rugăciunea regelui Manase*.

Noul Testament

8. Noul Testament este nu numai împlinirea Vechiului Testament (Mt. 5, 17-21), ci și o creație nouă, **Evangelia**, Vestea cea Bună, cuprinsă în acțiunile, în parabolele și în faptele pe care Dumnezeu le-a realizat prin Iisus din Nazaret în mijlocul nostru (F.A., 2, 22). În centrul Noului Testament stă ideea că Dumnezeu lui Israel L-a trimis pe Fiul Său în lume, născut din Fecioara Maria, răstignit și înviat din morți în Ierusalim. „Cuvântul ieșit din tăcere” (Ignatie al Antiohiei, *Către Magnezieni* 8, 2) vine să realizeze rânduiala (**iconomia**) Tatălui ca Unul Care cunoaște voia Acestuia: „Nimeni nu cunoaște pe Tatăl decât numai Fiul” (Mt. 11, 27). Astfel, Tatăl, prin Hristosul Său și prin Duhul Sfânt, va lărgi granițele poporului ales ca să includă neamurile care vor crede în Evanghelie.

9. Marele preot Anna l-a întrebat pe Iisus despre discipolii Săi și despre învățătura (didascalia) Sa (In. 18, 19). Dar Iisus Hristos n-a scris *Evangelia* Sa și nici n-a cerut să fie scrise viața și mesajul Său, care au circulat pe cale orală. Biserica a recunoscut cărțile scrise în primul secol despre Iisus, ca fiind vocea autentică a Apostolilor, martori aleși și trimiși ai lui Hristos. Acestea au devenit Noul Testament, adică depozitul Tradiției orale. Biserica a adăugat la **Scripturi** (Mc. 12, 24,

I Cor. 15, 3-4) **canonul Noului Testament**. S-au păstrat mai multe liste ale cărților biblice. Lista cărților canonice, în număr de 27, s-a încheiat definitiv în secolul IV. Aceste cărți sunt menționate, în ordine diferită, începând cu Canonul apostolic 85, transmis de Clement Romanul. Apoi, de Atanasie al Alexandriei, în Serisoarea canonică 39 din 367, de Chiril al Ierusalimului († 386), de sinoadele locale din Laodicea (360) - canonul 60, din Roma (382), din Hiponne (393), din Cartagina (418) - canonul 32 și de Ioan Damaschin (650-753) în *Dogmatica* (IV, XVII), unde include și *Canioanele apostolice* scrise de Clement.

10. Partea principală a Noului Legământ o constituie cele patru Evanghelii.

Evangheliile sunt „memoriile Apostolilor”: „*Apostolii, în memoriile lor, care se numesc Evanghelii*” (Iustin, *Apologia* I, 66, 3). Autoritatea unică a Evangheliilor vine din aceea că Biserica primară, constituind canonul Noului Testament, le-a dat viață în predică, în exegeză și în cultul ei public. Ea a recunoscut că Duhul Sfânt este Cel Care-l inspiră pe evanghelist să scrie „memoriile” apostolice, și tot Duhul iluminează exegetul în interpretarea mesajului biblic (cf. II Cor. 4, 6).

Evangheliile nu sunt serii biografice despre persoana lui Iisus din Nazaret. Scrise de ucenicii lui Iisus, după Înviere, aceștia dau mărturie că Iisus din Nazaret este Mesia lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii. Ele s-au scris în partea a doua a primului secol, în limba greacă. Primele trei Evanghelii se numesc **sinoptice**, deoarece sunt similare ca formă și ca structură, având conexiuni între ele, despre evenimentele principale: Botezul lui Iisus de către Ioan, predica în Galileia, mărturisirea capitală a Apostolilor că Iisus este Mesia lui Dumnezeu (Mt. 16, 13-20), Schimbarea la față, anunțarea Paștilor, Paștile, condamnarea, Moartea, Răstignirea, Învierea, Înălțarea. Cele patru Evanghelii sunt:

După Matei - unul din Cei Doisprezece, care a scris Evanghelia sa, probabil în aramaică, limba vorbită de Iisus, pentru creștinii proveniți din iudei, de aceea citează frecvent din Vechiul Testament pentru a arăta că Fiul lui Dumnezeu este Mesia Care va aduce Împărăția lui Dumnezeu. Texte particulare: genealogia lui Iisus de la Avraam la Maria, Predica de pe munte (cap. 5-7), care include Fericiile și Tatăl nostru, trimiterea Apostolilor, „*Mergeți, învățați toate neamurile*,

botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (28, 19).

După Marcu, care nu face parte din grupul Apostolilor, dar redă ceea ce a primit din tradiția Sfântului Petru. Iisus apare ca Sfântul lui Dumnezeu, Fiul Omului răstignit (14, 21).

După Luca: Luca nu e din Cei Doisprezece, dar e ucenic asociat cu Apostolul Pavel. Luca relatează după mărtori oculari și după tradiția Mariei. Vorbește cu amănunte despre Nașterea și despre Botezul lui Iisus, transcrie parabolele celebre: vameșul și fariseul, fiul plecat și întors acasă, Lazăr și bogatul, narază despre călătoria celor doi ucenici, după Învierea lui Iisus, pe drumul spre Emaus.

După Ioan: Apostol numit Teologul, deoarece îl identifică pe Iisus cu Cuvântul lui Dumnezeu (în Prologul Evangheliei) și cu „*Eu sunt*”, care este numele lui Iahve. Citirea Noului Testament în Biserică începe cu această Evanghelic: liturghia din noaptea de Paști. Ioan redă pe larg „semnele” - minunile (cap. 2-11), marile cuvântări ale lui Iisus (11-22), inclusiv, învățătura despre Duhul Sfânt, ca parte din doctrina despre Treime.

11. Celelalte cărți ale Noului Testament sunt: epistolele Apostolului Pavel către Romani, I și II Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, I și II Tesaloniceni, I și II Timotei, Tit, Filimon. Apoi: Epistola către Evreii, Epistola lui Iacov, I și II Petru, I, II și III Ioan, Epistola lui Iuda, Apocalipsa.

12. Faptele Apostolilor (se citește în Biserică de la Paște la Rusalii). Cartea scrisă de Luca include istoria Bisericii de la început, după Înălțarea lui Iisus Hristos, alegerea lui Matia în locul lui Iuda, pogorârea Duhului Sfânt, în ziua Cincizecimmii, cuvântarea lui Petru, constituirea comunității creștine în jurul a patru înstăuiri: doctrina Apostolilor, comuniunea, frângerea pâinii și rugăciunea (2, 42), martiriul lui Ștefan, alegerea diaconilor, convertirea lui Saul în Pavel, convertirea păgânilor, călătoriile misionare (Paul și Barnaba), sinodul Bisericii din Ierusalim, înființarea comunităților creștine și a conducerii acestora în diferite cetăți grecești, călătoria lui Pavel la Roma (28, 30).

13. Apocalipsa sau Revelația, scrisă de Evanghelistul Ioan. Cartea n-a fost introdusă ușor în canon, de aceea, până azi, nu se citește în Biserică. Ea începe cu cele șapte scrisori către șapte Biserici din Asia. Cartea este plină de simboluri, de viziuni

și de comparații cu caracter apocaliptic. Cifrele și numerele nu pot fi ușor identificate cu realitățile istorice (Numărul 666 poate să însemne Babilon, simbolul imoralității (13, 18); numărul 7 înseamnă deplinătatea; numărul 144.000 (12 triburi x 12 apostoli) este totalitatea celor mântuiți, Apocalipsa a fost o mare sursă de rugăcuni, de imnuri și de simboluri pentru cultul și Liturghia ortodoxă. În iconografia ortodoxă, cele patru ființe vii îi reprezintă pe cei patru Evangheliști: leul - Marcu, vitelul - Luca, omul - Matei, vulturul - Ioan (Apoc. 4, 7; Ezech. 1, 10).

14. Formarea și recunoașterea Bibliei creștine, prin adăugarea Noului Testament la Biblia lui Israel, este unul din cele mai importante acte ale Duhului Sfânt în istoria Bisericii. Canonul Sfintei Scripturi este o **harismă** a Bisericii. **Theopneustia** (II Tim. 3, 16) - inspirația înseamnă că Dumnezeu a voit ca revelația să fie redată așa și, mai ales, ca, Duhul Sfânt, prin acest mijloc scris, să dea mărturie despre Adevăr. Cei inspirați, Profeți, Apostoli, sfinți - vorbesc infailibil de Dumnezeu și de unirea cu El. Exegeții autentici sunt cei care au aceeași experiență a revelației și a inspirației ca aceea a autorilor biblice. Aceasta a fost funcția Părinților Bisericii, care s-au exprimat și în sinoadele ecumenice.

15. Biserica se folosește de Biblie în toate formele ei de activitate, dar, mai ales, la Liturghie, la Sfintele Taine și în cult. De asemenea, ea îi îndeamnă pe preoți și pe credincioși să citească, să mediteze, să interpreteze cuvintele Sfintei Scripturi. Există, în Noul Testament, pasaje complexe, neprecizate, cuvinte „greu de înțeles”, texte cu unele nepotriviri accidentale. Dar Biserica n-a îndrăznit să schimbe textul Scripturii sau să forțeze înțelesul cuvintelor, ci le-a păstrat așa cum au fost transmise, cu diversitatea și, uneori, cu insuficiența lor. De pildă, există o mulțime de nume și de titluri ce s-au atribuit lui Iisus Hristos. Biserica le-a păstrat și le folosește pe toate. Asupra înțelesului multor texte biblice, Biserica nu s-a pronunțat într-un mod absolut (de pildă, despre zilele creației).

B. Tradiția

16. Sunt și alte multe minuni pe care le-a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi și care nu sunt scrise în cartea aceasta (In. 20, 30), dar sunt și alte multe

fapte pe care le-a săvârșit Iisus (In. 21, 25), nu în fața și în văzul ucenicilor, ci, înainte de facerea lumii când Cuvântul lui Dumnezeu era fără trup. El a creat împreună cu Tatăl lumea din nimic.

Tradiția - **paradosis** - poate să însemne atât faptul comunicării, al transmiterii Evangheliei (I Cor. 15, 2), cât și conținutul acestei comunicări (II Tes. 2, 15), adică predania apostolică (II Tes. 2, 6), „*Evanghelia pe care v-am binevestit-o*” (I Cor. 15, 1). La originea Tradiției este: „*Credința care a fost dată sfinților odată pentru totdeauna*” (Iuda 3), care constituia „*depozitul*”, fără de care primele comunități nu puteau legitima continuitatea lor cu Evanghelia lui Hristos. După scrierea cărților care au format Noul Testament, Tradiția apostolică a circulat pe cale orală, pusă și ca în scris mai târziu. Faptele Apostolilor enumeră părțile principale ale acestei Tradiții: învățătura sau didahia Apostolilor (*doctrina apostolorum*), comuniunea (*koinonia*), frângerea pâinii (*Euharistia*) și rugăciunea (*cultul*) (F.A. 2, 42). Numai comunitatea care păstra aceste elemente putea fi numită Biserică - *Ekklesia*.

17. O tradiție primită este o tradiție transmisă și de transmis („*Eu de la Domnul am primit ceea ce v-am predat*” - I Cor. 11, 23). Paralel cu formarea canonului biblic, Biserica s-a îngrijit să constituie un fel de **regula credinței** sau didahia, care a intrat ca element constitutiv în ritualul Tainelor Botezului și Euharistiei, constituind inima mărturisirii de credință (*omologhia*) cerută candidaților la Botez. Unele părți din Tradiție au fost dezvoltate, scrise și transmise pe măsură ce creștinismul se răspândea în lumea romană. Din această Tradiție apostolică, s-a dezvoltat Tradiția bisericească, liturgică, disciplinară, pastorală.

18. Interpretarea Sfintei Scripturi ca și discernământul Tradiției aparțin Bisericii, „*stâlpul și temelie Adevărului*” (I Tim. 3, 15), care s-a pronunțat în mod excepțional, ca răspuns la controversele și la ereziile hristologice din veacurile III - VIII, prin sinoadele ecumenice. În acest proces de interpretare și de formulare a Tradiției, autoritatea supremă revine consimțământului universal al Bisericii, care se realizează prin cooperarea celor care au autoritatea de a învăța în numele lui Hristos, care au primit o harismă a adevărului prin hirotonie în succesiune apostolică (episcopi și preoți) și cei care au primit prin Taina ungerii Duhului Sfânt, Care învață și conduce la tot adevărul (In.

16, 13; I In. 2, 20, 27), o harismă, simțul religios al adevărului, **sensus fidelium**.

19. Autenticitatea Tradiției este de cea mai mare importanță, de aceea credințele și practicile bisericești trebuie să fie supuse discernământului harismatic al întregii Biserici, ierarhie și laici (**ex consensu ecclesiae**). Deviațiile și erorile doctrinare, ereziile, pot atrage, prin speculațiile lor intelectuale, dar Biserica n-a lăsat câmp liber opiniilor și tezelor ireconciliabile cu valorile eterne ale Evangheliei și cu dogmele formulate în mod conciliar. Există o mare diversitate de interpretări, atât în Evanghelii, cât și în Tradiție, dar aceasta nu alterează unitatea Tradiției apostolice. Biserica învață adevărurile conținute explicit în Revelația divină, prin inspirația Duhului Sfânt, nu doctrine care au o oarecare legătură cu aceasta:

„Credem că Dumnezeu-asc Scriptură este dată de Dumnezeu și pentru aceasta suntem datori să credem în ea, nu în alt mod, ci așa precum Biserica sobornicească a interpretat-o și a predat-o. De aceea credem că și mărturia Bisericii sobornicești nu valorează mai puțin decât aceea pe care o posedă Dumnezeu-asc Scriptură. Fiindcă, unul și același Duh Sfânt este autorul amândurora, este același lucru să ne instruim deopotrivă și de către Scriptură și de către Biserica sobornicească. Apoi, este firesc ca orice om, vorbind numai după mintea sa, să greșească, să amăgească și să fie amăgit, pe când Biserica sobornicească, care niciodată n-a vorbit și nu vorbește de la sine, ci din Duhul lui Dumnezeu (care și pe învățător îl înbogățește neîntrerupt și în vecl), este îndebăzată cu neputință să greșească, nici peste tot să amăgească, nici să fie amăgită; ci, Biserica este asemenea cu Dumnezeu-asc Scriptură, nerătăcită și totdeauna având aceeași autoritate”. (Patriarhul Dositei, *Mărturisirea de credință*, acceptată de Sinodul din Ierusalim, 1672, Decretul II).

20. Atât în Vechiul Testament (cf. Deut. 6, 4): „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn” (Ieș. 15, 1-18; Cântarea lui Moise), cât și în Noul Testament, **revelația biblică a fost exprimată în scurte articole de credință sau în crezuri**. Uneori, se folosește o singură afirmație: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celai viu” (Mt. 16, 16); „Domnul meu și Dumnezeuul meu” (In. 20, 28); „Iisus Hristos Domnul nostru” (Rom. 1, 4). Alteori, mărturisirea este mai dez-

voltată (I Cor. 8, 6; II Cor. 13, 13): „Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu și comuniunea Sfântului Duh să fie cu voi toți. Amin”. Un articol de credință poate fi subliniat, în mod particular: „Dacă cu gura ta vei mărturisi că Iisus este Domnul și în inima ta crezi că Dumnezeu L-a înviat din morți, te vei mântui” (Rom. 10, 9; I Cor. 15, 15). Se cunosc imnuri liturgice, cântate de comunitățile creștine elenistice (Col. 1, 15-20; Filip. 2, 5-11).

21. În Biserica de început s-a continuat această metodă, mai ales, în legătură cu cultul (Crezul Apostolic) și cu instruirea candidaților la Botez. În secolul V, Biserica a fost nevoită să răspundă unor controverse despre natura divină a lui Iisus Hristos, despre care unii spuneau că este o natură creată ca toate celelalte făpturi. Un sinod de episcopi din toată Biserica (**oekumene**), convocat de împăratul Constantin (care s-a convertit la creștinism înainte de moarte - 337, fiind convins că, fără puterea Bisericii, nu putea să lărgească Imperiul Roman, cu capitala la Constantinopol), s-a reunit la Niceea, în 325, și a formulat prima parte a Crezului. O altă criză s-a ivit cu privire la natura divină a Duhului Sfânt, de aceea un alt sinod ecumenic, convocat de împăratul Teodosie la Constantinopol, în 381, va completa Crezul.

Prin urmare, **Crezul sau Simbolul de credință** actual a fost alcătuit de primele două sinoade ecumenice (se numesc așa, deoarece au luat parte episcopi din „toată lumea” - *oekumene*): Niceea - 325 și Constantinopol - 381. Crezul din 381 (scris în grecește, în termenii filozofici ai timpului) are o bază biblică profundă, cuprinde învățătura creștină despre Dumnezeu - Sfânta Treime, este folosit azi în cult și în catehizare de toate Bisericile creștine, ceea ce îi oferă o autoritate ecumenică specială. În centrul Crezului stă doctrina despre Iisus Hristos de o ființă cu Tatăl, Mântuitorul și mântuirea oamenilor. Crezul de la Niceea a fost tradus în Biserica apuseană, în 355.

22. Crezul din 381 a devenit mărturisirea de credință publică și ecumenică a tuturor creștinilor, de aceea nu s-a admis nici alterarea sau parafrizarea textului, nici înlocuirea acestuia cu alt crez. Alterarea sau sustragerea unui articol din Crez atrage consecințe grave pentru apartenența la Biserica universală: înlăturarea episcopilor din episcopai, excluderea preoților din cler, excomunica-

rea mirenilor din comunitatea liturgică (Sin. 3, Can. 7; Sin. 6, Can. 1). Mărturisirea personală a Simbolului de credință este o condiție primordială nu numai pentru primirea Botezului, a iertării păcatelor (Spovedania) și a Împărtășaniei, ci și pentru candidatul la episcopat, care trebuie să declare solemn, cu Evanghelia deschisă: „Eu cred...” (în original, 381: „Noi credem...”).

23. Una din sursele scrise cele mai importante ale doctrinei autentice creștine o constituie **textele liturgice și cărțile de cult**, în general. De la început, comunitatea creștină s-a adunat pentru Liturghie (adică rugăciune și acțiune comună), în scopul de a-l aduce mulțumire (în grecește **euharistia**) lui Dumnezeu pentru binefacerile Sale către popor. Numai această comunitate putea fi numită Biserică (în grecește, **ekklesia**). Acest cult creștin s-a inspirat din Vechiul Testament, în care exista un cult oficial ce se făcea la Templul din Ierusalim, potrivit Legii mozaice. Iudeii se adunau în **sinagogi** (case de rugăciune) pentru studiul biblic, pentru cântări și pentru laude. Aceștia practicau rugăciunea publică, respectau posturile anuale și sărbătorile. După Cincizecime, Biserica creștină a reținut, din acest cult, mai ales rugăciunile de laudă, citirea Bibliei și a Psalmilor, respectarea anului liturgic, dar a schimbat structura lui de bază: jertfa Trupului și Sângelui lui Hristos înlocuiește sacrificiile de animale de la Templu; Duminica, Ziua Domnului, înlocuiește sabbatul iudaic, sâmbăta. Paștele înscamnă celebrarea morții și a învierii lui Hristos, iar Cincizecimea, sărbătoarea Duhului Sfânt. Astfel, Biserica creștină a organizat propriul ei cult, cu rugăciuni și cu ritualuri proprii, cum ar fi slujba Tainelor. În toate acestea, rugăciuni, imnuri, binecuvântări, slujbe și ritualuri, sărbători și posturi, Biserica a recunoscut Biblia și Tradiția, trecându-le, astfel, în experiența vie și concreta a credincioșilor, unde s-au păstrat intacte, fără deformări. Ele constituie memoria vie și fidelă a Evangheliei și a Tradiției Apostolilor.

24. Alte izvoare ale Tradiției sunt **învățăturile Părinților și ale Scriitorilor bisericești, ale apologetilor, ale martirilor, ale confesorilor și ale sfinților, ale teologilor care au alcătuit Mărturisiri de credință și Catehisme**, acceptate pe plan local sau regional. Părinții apostolici au transmis în mod fidel **Didahia Apostolilor**. Părinții și scriitorii bisericești au elaborat și au dezvoltat doctrina

creștină într-un limbaj nou, în dialog cu filozofii timpului. Partea esențială a Tradiției patristice a fost scrisă sub formă de omilii, comentarii și cateheze exegetice. Mulți dintre Părinți au apărut ca dinți ortodoxă în controversele cu ereziile (ereze înscamnă **alegere particulară**) hristologice de veacurile III - VIII, susținute de cei care voiau să impună numai o parte din adevăr și doreau să creeze dezbinări în sânul Bisericii. Aceștia se numesc eretici: Arie (cca. 250-336), Nestorie († 451), Fotihie († 454). Scrierile patristice nu sunt infailibile sau inspirate, dar au o mare autoritate teologică, fiind documente de referință pentru doctrina autentică a Bisericii. Ele au autoritate în Biserică, acolo unde sunt recunoscute de credincioși că se află în continuitate cu Tradiția apostolică. Exemple de Părinți și de scriitori bisericești, venerați pentru doctrina lor, sunt: Ignatie de Antiohia (cca. 35-107), Policarp de Smyrna (cca. 69-155), Clement de Alexandria (150-215), Iustin Martirul (cca. 100-165), Origen (cca. 185-254), Atanasie de Alexandria (cca. 296-373), Chiril al Ierusalimului († 386), Grigorie de Nazianz (cca. 330-389), Ambrozie de Milan (339-397), Grigorie de Nysa (335-394), Vasile cel Mare (cca. 330-379), Ioan Hrisostom (cca. 347-407), Cyprian de Cartagina († 258), Chiril al Alexandriei († 444), Evagrie Ponticul (346-399), Ioan Sinaitul - Scărarul (cca. 570-649), Maxim Mărturisitorul (cca. 580-662), Ioan Damaschin (675-749), Fotie de Constantinopol (cca. 810-895), Simeon Noul Teolog (942-1022), Grigorie Palama (1296-1359), Nicolae Cabasila (1321-1396), Nicodim Aghioritul (1749-1809).

25. De asemenea, **viețile și scrierile sfinților** se bucură de un mare respect în Tradiția ortodoxă, mai ales, pentru sfaturile și pentru exemplele palpabile pe care le oferă. Desigur, toți cei botezați se numesc **sfinți**, deoarece participă la sfințenia lui Dumnezeu: „*Așa cum Cel Ce v-a chemat pe voi e sfânt, fiți și voi sfinți în întreaga voastră purtare. Că scris este: «Voi veți fi sfinți, pentru că Eu sunt Sfânt»*” (I Pt. 1, 15-16). Crezul apostolic afirmă ca articol de credință, „*comuniunea sfinților*”. Există diverse experiențe ale sfințeniei: Apostoli care au evanghelizat, Evangheliști - autori Evangheliilor, Profeți - inspirați de Dumnezeu să proroccească și să scrie, mărturisitori - care suferă fizic pentru credința lor, martirii - care plătesc

prețul suprem pentru credința lor. Din rândul călugărilor: tămăduitori, făcători de minuni, duhovnici, asceți, sihaștri; din rândul mirenilor: dreptii.

Viețile Sfinților conțin exemple autentice de credință și de pietate creștină. Acestea trebuie să fie deosebite de **Legendele sfinților**, scrieri apocrife și apocaliptice.

26. În afară de acestea, în pietatea creștinilor mai circulă și credințe, obiceiuri, mentalități, simboluri, care nu aparțin Sfintei Tradiții și care n-au valoare canonică. Pentru Biserica Ortodoxă, autenticitatea Tradiției este de cea mai mare importanță, de aceea aceste credințe și practici trebuie să fie supuse discernământului bisericesc. De asemenea, în decursul istoriei, dat fiind că Biserica este și o comunitate sociologică, s-au ivit și chiar s-au impus deviații și erori doctrinare care nu aparțin valorilor eterne ale Evangheliei. Ereziile pot fascina prin speculațiile lor intelectuale, dar Biserica n-a lăsat câmp liber opiniilor și tezelor ireconciliabile cu Evanghelia și cu dogmele formulate în mod conciliar. „De ți se descoperă gânduri ale Scripturii, prin înțelegerea alegorică a lor, păzește-te să nu desfințezi ceea ce este scris, ca să nu crezi cum oșterii tale mai mult decât Sfintei Scripturi” (Isaia Pustnicul, *Cuvântul* VI, 6, „Filocalia” XII, p. 57).

27. Există o unitate de fond între diverse forme de revelație: toate se orientează către **Hristos** (Lc. 24, 44), în Care Dumnezeu a reconciliat lumea cu Sine (2 Cor 5, 19). Cu toate că orice Evanghelist este un interpret inspirat și că Tradiția cunoaște o mare diversitate de interpretări, există, totuși, o identitate de conținut și chiar de formă între Noul Testament și Tradiția apostolică: „Am înțeles că ai ajuns plin de credință în Domnul nostru. Care cu adevărat este «din neamul lui David după trup», dar Fiul al lui Dumnezeu după sfință și puterea lui Dumnezeu, născut cu adevărat din Fecioara, botezat de Ioan, «ca să se împlinească de El toată dreptatea». Pe timpul lui Pilat din Pont și al lui Irod a fost pironit cu adevărat pentru noi cu Trupul, din al cărui fruct suntem noi, din Patimă Lui cea de Dumnezeu fericită, «ca să ridice semna» în veci prin Înviere pentru «și aduna pe sfinții și pe credincioșii Lui, fie din Iudei, fie din păgâni, într-un singur Trup al Bisericii Lui.” (Sfântul Ignatie, *Către Smirneni*, I, 1-2). De aceea, nu se poate spune că există **două** izvoa-

re ale cunoașterii, căci nu există opoziție între Biblie și Tradiție. Biblia este Tradiția scrisă; Tradiția este Biblia trăită în Biserică, suflul și inspirația Duhului. Noul Testament s-a creat în Biserică și constituie inima Tradiției. Ea e receptarea Credinței Apostolice de către Biserică în Duhul Sfânt, adică păstrarea și explicarea sensului Sfintei Scripturi.

28. Tradiția are un caracter dinamic și inclusiv. Continuitatea sau fidelitatea diahronică, permanență coexistă cu diversitatea sincronică, istorică, contextuală. De pildă, Bisericile locale au avut diferite liste de cărți canonice, fără să fie socotite, din cauza aceasta, eretice sau sectare. În exegeza patristică se află o mare varietate de expresii, concepte și opinii legitime, capabile să comunice Adevărul Evanghelic în diverse medii filozofice, situații sociale și culturale. Acestea au fost „receptate” în măsura în care nu sunt exclusive, adică incompatibile cu Evanghelia sau unele cu altele. Tertulian (*Contra ereticilor*, VII, 11) arată că crmîntulica creștină nu caută un creștinism stoic sau platonice sau dialectic, în afară de Evanghelic. Erminia este o acțiune coextensivă a Duhului Sfânt, Care conduce la tot adevărul (In. 16, 16), în care exegetul face experiența Evanghelistului: revelație, inspirație, iluminare.

29. Apostol - Evanghelist - exeget: aceeași inspirație: „A avut foarte mare lipsă Sfântul Petru, fruntașul Apostolilor, de a descoperire cu privire la neamuri. Căci el nu știa că nu este nici o deosebire între tăierea împrejur și netăierea împrejur în privința credinței. Nu știa, adică, împede că Domnul a spus să fie învățate neamurile, fără să mai fie obligate la slujirea din afară a legii, până ce nu i-a arătat prin descoperire taina sfatului Său ascuns. Abia aceasta l-a convins, prin simbolul pânzăturii, că harul Duhului Sfânt se dă și neamurilor, ca și lui, numai prin credință și deci în Hristos nu este deosebire între iudeu și elin. Dar nici Apostolii din Ierusalim n-au știut de aceasta. De aceea s-au deosebit de el, până ce au aflat și ei hogăția cea ascunsă a milostivirii dumnezeiești cu privire la toți oamenii (F.A. 10, 11; 11, 18). Căci harul propovăduirii aducea o viață dumnezeiască și o slujire nouă, deosebită de cea a Legii și o învățătură a sufletului care îl face să se elibereze de bunavote și din proprie hotărâre de trup, precum și o naștere mai dumne-

zetască din alt izvor. Dar tocmui din această pri-
cină cei încredințați cu slujba propovăduirii aveau
lipsă la tot cuvântul de învățătură Celui Care i-a
trimis. Ba, dacă nu par cuiva mai scrupulos decât
trebuie, fiecare cuvânt al poruncii dumnezeiești
avea trebuință de o învățătură și de o descoperire
care să-i hotărască modul în care trebuie împlinit.
Căci nu se află nicidecum cineva care să cu-
noască modul de aplicare al vreunui cuvânt, fără
descoperirea Celui Care a grăit acest cuvânt. Ști-
ind-o aceasta și vestitul Petru, după ce a primit de
la Domnul porunca propovăduirii între neamuri,
nu a pornit la lucru, ci a așteptat să fie învățat
modul de aplicare al poruncii de către Cel Care a
dat porunca". (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri
cătore Talasie*, 27, „Filocalia” III, pp. 100-101).

Recapitulare

• În experiența recentă, creștinii au învățat că
Tradiția primită este o Tradiție transmisă, dar și de
transmis. Ea comportă, mai întâi, un element de
păstrare și de apărare a credinței ce s-a primit.
Este vorba de fidelitatea față de evenimentele re-
velatoare constitutive din istoria creștinismului,
când Biserica a luat hotărâri definitive ecume-
nice privind canonul Scripturii și regula credinței
(F.A. 15, 28-29). Se poate vorbi de Tradiție apos-
tolică, unică în conținutul ei, deoarece Biserica e
zidită pe temelie Apostolilor (Efes. 2, 20); de tra-
diția canonului Bibliei, ceea ce înseamnă că creș-
tinismul este „după Scripturi”; de tradiția ecume-
nică, conciliară, adică de moștenirea sinoadelor

ecumenice (325-787), care au stabilit doctrinele
creștine esențiale.

• În al doilea rând, este vorba de „receptarea”
Tradiției, adică de apropierea și de actualizarea ei
de către fiecare generație, potrivit cu propria ei în-
țelegere, cultură și etos. Uneori, această receptare
se face într-un context de confruntare, fie în sânul
Bisericii, fie în afară, între diferite interpretări,
limbi și culturi. De pildă, Tradiția apostolică, în in-
tâlnirea cu o cultură greco-romană, diferită de cea
biblică, iudaică. Tradiția nu este o păstrare pasivă
a dogmelor, ci o dezvoltare și o adâncire a acesto-
ra, ținând seama de experiența actuală a Bisericii.

• În al treilea rând, Tradiția primită trebuie să
fie transmisă mai departe. În acest proces, tradiția
poate să fie interpretată eronat sau poate să fie pre-
zentată în forme ce aparțin altor epoci. Ea trebuie
să fie, în aceste cazuri, dezlegată de orice restric-
ție, ca, astfel, să fie redată generației contempo-
rane și viitoare, ca propria lor Tradiție. Tradiția
leagă, astfel, Biserica nu numai de trecut, ci și de
viitor. Creștinii sunt chemați nu numai să păstreze
ceea ce au primit, ci și să asimileze în viața lor Tra-
diția primită și să transmită altora experiența lor.

• În al patrulea rând, tradiția, ca exegeză-er-
mineutică, înseamnă și regăsirea a ceea ce s-a pier-
dut, pentru ca astfel să devină un element unifica-
tor al Bisericii universale văzute. Tertulian citează
exemplul femeii care a găsit drachma, din cele
zece, pe care o pierduse. Această parabolă poartă
azi numele de consens ecumenic, sub formă de
convergențe teologice comune (**Botez, Euharistie
și Preotie**), pe calea refacerii „comunității con-
ciliare”.

Bibliografie

- *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe*, 1642, ed. 1981;
- D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 53-110;
- *Teologia dogmatică și simbolică* (vol. col.), vol. I, EIB, 1958, pp. 170-201;
- *The Orthodox Study Bible, New Testament and Psalms, New King James Version*, Thomas Nelson
Publisher, Nashville, 1993;
- John Brek, *Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei* (trad. C. Jinga), Mitropolia Banatului, nr. 1-3,
1998, pp. 75-86.

VIII. Dogmele sinoadelor ecumenice

Sinoadele ecumenice apar în secolul IV, ca formă extraordinară de aplicare a conciliarității episcopilor la disputele interne ale Bisericii, fără a face apel la instituțiile publice. Intervenția politică în sfera Bisericii, mai mult pentru a salva unitatea imperiului, se vede în aceea că, uneori, deciziile sinodale erau confirmate ca legi imperiale (și impuse chiar cu forța).

1. Cele mai importante surse scrise ale doctrinei ortodoxe le constituie dogmele sinoadelor ecumenice.

Sinodul I ecumenic (Niceea, 325) a compus prima parte a Crezului, în care se definește divinitatea Fiului lui Dumnezeu întrupat. Sinodul s-a pronunțat împotriva ereziei (susținută de preotul Arie din Alexandria, Egipt) după care Fiul ar fi mai mic, adică subordonat Tatălui, cea dintâi dintre creaturile superioare. Sinodul declară că Fiul este de o ființă (în grecește *homoousios*), consubstanțial cu Tatăl, întrucât cele trei Persoane ale Treimii au o ființă, o Dumnezeuire unică, neîmpărțită. Crezul face deosebire între **crearea** lumii în timp și spațiu de către Dumnezeu Tatăl și **nașterea** veșnică a Fiului din Tatăl, Fiul fiind „*născut, iar nu făcut*”. Arie afirma că a fost un timp când Fiul nu era.

Sinodul al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381) a scris partea a doua a Crezului în care se definește divinitatea Duhului Sfânt. Sinodul dezbate cele două doctrine neortodoxe ale timpului: cea a lui Macedonie, care nega deplina Dumnezeuire a Duhului Sfânt, și cea a lui Apolinarie, care nega prezența sufletului rațional în Iisus Hristos. Sinodul afirma că Duhul Sfânt „*este închinat și slăvit împreună cu Tatăl și cu Fiul*”, că Fiul S-a întrupat „*de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria*”. Unitatea absolută a Persoanelor este inseparabilă de diversitatea lor absolută. Sinodul completează, deci crezul de la Niceea cu învățătura despre Duhul Sfânt și despre Biserică. El introduce concepția eshatologică (sau lineară) despre timp: „*aștept viața care va să vină*”, în locul concepției ciclice, care susținea greșit întoarcerea eternă. Potrivit sinoadelor ulterioare, nimănui nu-i este îngăduit să propună o credință diferită sau să compună alt

crez, decât cel cunoscut sub numele de „*niceo-constantinopolitan*”.

Sinodul al III-lea ecumenic (Efes, 431) se ține contra lui Nestorie, episcop de Constantinopol, care învăța că în Hristos există două persoane corespunzătoare cu cele două firi ale Sale, umană și divină. Sinodul definește dogma despre unirea celor două firi în Persoana unică, preexistentă întrupării, a Fiului. Sinodul învăța că Maria, mama lui Iisus, nu este maica trupului sau „*Născătoare de Hristos*”, cum susținea Nestorie, deoarece Iisus Hristos nu are existență în Sine, în afară de persoană, iar persoana este Cuvântul veșnic, preexistent. Cuvântul Și-a ipostaziat în persoana Sa divină firea noastră pe care a luat-o din Maica Domnului care a născut un singur ipostas în două firi, pe Dumnezeu Cel Ce S-a întrupat, de aceea ea este numită pe drept „*Născătoare de Dumnezeu*” (*Theotokos*).

Sinodul al IV-lea ecumenic (Calcedon, 451) se ține contra monofizismului, erezie care susținea că Hristos nu are decât o singură fire sau natură, cea dumnezeiască, trupul uman fiind luat în aparență. Sinodul afirmă că în Iisus Hristos există două firi depline (sau naturi) - cea dumnezeiască și cea omenească - unite într-o singură persoană (sau ipostas). Persoana (ipostasul) în care sunt unite cele două firi este Persoana Cuvântului veșnic. Firea Sa umană nu are ipostasul ei propriu, distinct, ci este asumată (enipostaziată) în persoana divină a Fiului. Cele două firi sunt unite într-o singură Persoană, fără confuzie, nici schimbare, fără împărțire, nici separare.

Sinodul al V-lea ecumenic (Constantinopol, 553) se pronunță împotriva unor teologi influențați de monofizism și de nestorianism și pentru „unirea ipostatică”, afirmând că Hristos păstrează cele două firi, chiar după ce unirea acestora, într-un singur ipostas, a avut loc. Pe Cruce, „Unul din Treime”, Cuvântul, a suferit în trup, dar nu Dumnezeuire a suferit în trup sau Dumnezeu a suferit prin trup.

Sinodul al VI-lea ecumenic (Constantinopol, 680-681) recunoaște, împotriva ereziei monotelismului (o singură voință), că în Iisus Hristos există două voințe naturale și două lucrări, corespunzând

toare celor două firi, dar voința Sa umană concu-
ră în mod perfect cu cea dumnezeiască, fiind
pe deplin îndumnezeită. Persoana (sau Ipostasul)
Fiului nu este echivalentă cu conștiința, care este o
proprietate a firii umane.

Sinodul al VII-lea ecumenic (Niceea, 787)
condamnă iconoclasmul, erezie care respingea
venerarea icoanelor, sub pretextul că ar fi idolatrie.
Sinodul afirmă că icoana nu este o imagine a lui
Dumnezeu cel nevăzut, ceea ce ar însemna idola-
trie, ci a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat. Teo-
logia icoanelor, deci, afirmă realitatea istorică a
întrupării lui Dumnezeu și recunoaște valoarea
proprie a umanității îndumnezeite a Fiului. Se face
o distincție clară între adorare (*latría*), care se cu-
vine lui Dumnezeu, și cultul de venerare (*prosky-
nesis*), care se cuvine sfinților. În cultul icoanelor,
nu materialul este venerat, ci persoana reprezentată
pe icoană, recunoscută după numele scris pe ea.

2. Sinoadele ecumenice nu s-au pronunțat în
mod solemn, decât în cazuri excepționale, și nu
asupra tuturor învățăturilor creștine păstrate de
Biserică. Ele s-au oprit la tezele care erau alterate
de erezii, concentrându-se asupra doctrinei co-
mune, obligatorie pentru unitatea Bisericii univer-
sale. Șapte sinoade au fost acceptate ca ecumenice
de întreaga Biserică, de aceea definițiile lor se
numesc **dogme**, fiind expresii autentice și esen-
țiale ale doctrinei creștine, fără de care nici iden-
titatea creștinului, nici unitatea Bisericii nu pot fi
recunoscute.

După anul 787, nu s-au mai ținut sinoade ecu-
menice, ale întregii Biserici universale. Desprin-
derea Bisericilor vechi-orientale, care apăreau că
favorizează monofizismul, după sinodul de la Cal-
cedon, apoi, separarea Bisericii Romano-Catolice
(în 1054) au fost obstacole serioase împotriva con-
tinuării practicii sinodale la nivel ecumenic. Cu
toate acestea, Tradiția ortodoxă s-a păstrat și a
continuat nu ca o normă obiectivă, exterioară
Bisericii, ci ca o continuitate în viața Duhului.
Există o tradiție „primitivă”, stabilă, care formează
dogmele pe care Biserica întreagă are datoria de a
le păstra ca element de unitate și de integritate.
Dar fiecare generație, la timpul și la locul ei, are
sarcina de a „traduce” și interpreta această Tradiție
comună.

3. În secolul XVII, secol de controverse teo-
logice, apar „*mărturisiri de credință*”, alcătuite
de: Mitrofan Kritopoulos (1625), Petru Movilă

(1642), patriarhul Dositei al Ierusalimului (1672).
Mărturisirile de credință sau Catehismele sunt, în
majoritatea lor, interpretări și parafraze ale Cre-
zului, din nevoia de a orienta dogmatic etica, spi-
ritualitatea și misiunea Bisericii într-o anumită
epocă și situație. În acest domeniu, de-a lungul
secolelor, Bisericile creștine au urmărit itinerarii
specifice care le-au adus azi pe poziții distincte, di-
vergente, asupra a numeroase articole de credință.
Interacțiunile, încercările de unire, foarte rare, con-
fruntările și polemicele, foarte dese, au scos în evi-
dență lacune și deficiențe de toate părțile. Datorită
absenței îndelungate de dialog între tradiții și cul-
turi s-a uitat „canonul” credinței ecumenice. Fap-
tul că acum toate Bisericile din Consiliul Ecu-
menic al Bisericilor recunosc în Crezul din 381
esențialul doctrinei apostolice reprezintă o bază
pentru refacerea unității lor văzute și pentru mi-
siunea lor comună în lumea de azi.

4. În dogmatica ortodoxă, există opinii și ipo-
teze teologice, **teologumene**, care, neavând carac-
terul de dogmă, interpretează, totuși, într-un sens
autentic, anumite învățături, având mai departe
nevoie de clarificări și de soluții teologice. Apoi,
există și „dezvoltări teologice” ale doctrinei de
credință (*didahia*), ivite din nevoia de a trata și de
a valida teologic înțelegerea („inteligenta”) și ex-
periența credinței.

Să luăm, ca prim caz, reflexia teologică despre
necesitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu, ca sur-
să a îndumnezeirii, a realizării plenitudinii ontolo-
gice a omului. Mari părinți teologi, ca: Irineu (†
cca. 202), Atanasie al Alexandriei († 373), Maxim
Mărturisitorul († 662) susțin că Întruparea nu este
condiționată, adică nu depinde de intrarea răului în
lume, de „*căderea*” omului, căci atunci ar fi ceva
relativ accidental. Întruparea este necesară în eco-
nomia și în pedagogia lui Dumnezeu ca un act de
unire și de sinteză a creației cerești cu cea pămân-
tească. În trupul îndumnezeit al lui Iisus Hristos,
mântuirea - îndumnezeirea este deja realizată.
Îndumnezeit în viața lui pământească, trupul lui
Iisus intră în slava deplină la Înviere. Înălțarea
este transfigurarea totală a umanității, trupul fiind
purtat de Dumnezeu Însuși pentru eternitate.

Doctrina „fizică” a îndumnezeirii, cum a fost
numită această ipoteză, preferă să nu înscrie În-
truparea în cronologia răscumpărării („*istoria
mântuirii*”), ca pe o etapă premergătoare a jertfei.
Jertfa n-ar fi decât o asumare a Trupului muritor al

lui Dumnezeu. Cîcîlul căderea-pedeapsa-răscumpărarea (ca satisfacerea dreptății lui Dumnezeu) ar fi secundar. Răscumpărarea nu e o restaurare juridică, ci o mediație ontologică ce se produce în perihoreza ipostatică, în nucleul divino-uman al lui Hristos. Astfel, omul cel vechi devine omul cel nou, creația devine Noua creație în faptul însuși al asumării umanului în ipostaza divină a Fiului lui Dumnezeu.

Totuși, sunt necesare alte clarificări. De pildă: în ce sens umanitatea lui Hristos, din aceeași frămîntătură cu trupul uman, e *locus* de mîntuire? „Comunicarea înșușirilor nu este, oare, un răspuns prea schematic?” Apoi, Iisus Hristos „s-a făcut pîcat”, blestem pentru noi, iar păcatul înseamnă descentrarea umanului, ca și rupțura psihosomatică prin moarte. Iisus Hristos își asumă umanitatea în goliciunea ei ontologică, în stare de chenoză. Care e raportul chenozei ca jertfă - a coborât pînă la moartea pe cruce (Fil. 2, 6-8) - cu eliberarea de păcat, cu biruirea morții (I Cor. 15, 26)?

Un alt exemplu ar fi teologia chipului și „*asemănării*” care este foarte diversă. Ce înseamnă „*după chip*”? Unii văd chipul, *imago Dei*, în întreaga umanitate și creație, dar, mai ales, în suveranitatea omului asupra lumii, alții, în libertatea omului, alții definesc omul ca „*microcosmos în macrocosmos*” (Ioan Damaschin). Alții compară triada sufletului cu trinitatea (Mînte, Cuvînt, Duh). În general, există un consens că, „*după chip*”, se referă la întreaga persoană (trup și suflet), nu la o parte din ea. Dacă „*chipul*” este lînta potențială constitutivă și ireductibilă a omului, asemănarea este chipul realizat în mișcarea lui spre îndumnezeire. Un alt nume al chipului este „*a deveni Dumnezeu*”, ceea ce presupune natură dinamică a omului, capacitatea originală de a crește în Dumnezeu. În această devenire de la chip la asemănare s-a produs căderea. Cu aceasta omul ratează viitorul, destinul său, dar nu distruge natura sa, care nu e opusă lui Dumnezeu. Omul este încă disponibil pentru Dumnezeu, dar nu are suficientă energie să relanseze viața sa spre Dumnezeu. Aici, intervine harul, care deschide din nou drumul spre îndumnezeire. Este îndumnezeirea o „*devenire naturală*”? Pînă acum nu există o dogmă despre „*compatibilitatea*” dintre Dumnezeu și om. Dacă finalitatea omului este „*a deveni Dumnezeu*”, atunci în ce fel creația este bună, adică voită de

Dumnezeu în specificitatea, în materialitatea și în forma ei?

Reflexiile filozofice și teologice asupra antinomilor dogmei trinitare au condus la noțiunea de „*perihoreză*”, care percepe ființa lui Dumnezeu din două laturi: ființa divină, comună și indivizibilă și ipostazele, în care subzistă această ființă. Pluralitate unită în Trinitate (nu triteism), unitate diversificată ipostatic (nu modalism). Prin analogie, aceleași afirmații se pot face despre unirea ipostatică în Iisus Hristos. Sinodul ecumenic de la Calcedon (451), confruntat cu crezîle timpului (nestorianismul: Hristos are două naturi, deci, și două persoane, divină și umană; monofizismul: Hristos are o singură ipostază, divină, deci, o singură natură), a afirmat că, în Întrupare, ipostaza particulară a Fiului devine subiectul - purtătoarea naturii umane, astfel că, în Iisus Hristos născut în Bethleem, există o Persoană unică și două naturi. Aceste naturi (firi) sunt distinse ontologic (Dumnezeirea nu Se confundă cu umanitatea) și sunt unite fără confuzie (amestecul celor două naturi ar duce la a treia natură), fără diviziune (separarea firilor ar dezice misterul Întrupării). Astfel, natura umană nu este distrusă, ci enipostaziată, deci asumată și unită Persoanei divine a lui Hristos. Pe de altă parte, ipostaza Fiului nu se identifică cu rațiunea, cu voința sau cu alt caracter al naturii umane, care se păstrează, totuși, după unire.

Aceasta ridică mai multe probleme: una este aceea a terminologiei teologice, care trebuie să fie mereu înnoită. Care ar fi echivalentul actual al vocabularului trinitar și hristologic folosit în secolul V? Perihoreza, unirea ipostatică ar putea oare să explice „inconștientul”, experiențele „paranormale”, adevărate descoperiri ale psihologiei moderne? În ce sens?

Raportul dintre Biblie și Tradiție

5. Între Bisericile creștine există și elemente comune, care pot constitui o bază solidă pentru viitoarele discuții referitoare la această temă. De pildă, autoritatea Sfintei Scripturi este acceptată de toate Bisericile. Toate confesiunile învăță că Sfânta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu și că Noul Testament cuprinde mărturia inspirată a faptelor mîntuitoare săvîrșite de Iisus Hristos. Apoi, Bisericile, sub forma celor trei mari „Tradiții”, ac-

ceptă că Sfânta Scriptură trebuie să fie înțeleasă în contextul credinței Bisericii, al Tradiției, în general. Prin urmare, ele recunosc că Biblia a fost transmisă prin Biserică și că, în această transmitere, Tradiția are o funcție de interpretare.

În fine, Bisericele de orice *tradiție* confesională recunosc valoarea ecumenică a Simbolului niceo-constantinopolitan, în care nu văd o credință nouă, ci mărturisirea care a precizat, într-o formă scurtă și deplină, Credința apostolică.

Poziții confesionale

6. Pentru eclesiologia ortodoxă, structurile de unitate, în primul mileniu, sunt structurile sinodale sau conciliare care au asigurat unitatea de credință și de viață sacramentală. Biserica Romei a fost încadrată în acest sistem conciliar, fiind la linie și egală cu celelalte centre patriarhale (pentarhie), în rândul cărora avea o „întăietate de onoare”, deoarece Roma era capitala Imperiului roman. Astfel, comuniunea tuturor episcopilor este realizată în sinod, în care se recunosc uniți în Hristos. Ei au autoritatea, în baza hirotoniei lor în succesiunea apostolică, să învețe credința. Ei garantează continuitatea și coerența doctrinei cu Tradiția dogmatică, primită de la Apostoli. Dar episcopii nu învață separat și independent de Bisericile lor pe care le reprezintă. De aceea, sinodul este apropiat și confirmat prin acel *sensus fidelium* sau *consensus ecclesiae*, adică harisma întregului corp eclezial de a recunoaște credința adevărată.

Astfel, dacă Bisericele caută să restabilească comuniunea văzută, această unitate de tip conciliar trebuie să fie dată ca referință și refăcută.

Toate dogmele catolice formulate după schisma din 1054 au fost date, în afară de dialogul cu Bisericele Ortodoxe, fără consensul unui sinod ecumenic. Biserica romano-catolică n-a ținut seama de structura conciliară a primului mileniu, blocând, astfel, mișcarea ecumenică. Această metodă deschide calea pentru a accepta o doctrină necunoscută, neatestată de Tradiție sau pentru a modifica Crezul ecumenic din 381 (*Eilique*).

7. După documentele Conciliului de la Vatican I (1870), confirmat de cele ale Conciliului Vatican II (1962-1965), doctrina de credință a Bisericii universale ar fi în sarcina unui *magisteriu* al cărui exponent este episcopul de Roma. Orice doctrină

creștină care circulă în Biserică este comentată, formulată și propusă numai de episcopul de Roma, care ar fi primit o putere specială, ca succesor al lui Petru, de a fi păstor universal și de a învăța în mod infailibil, în materie de doctrină și de morală. În această misiune, papa are autoritatea *ex sese* (de la sine însuși), nu *ex consensu ecclesiae* (din consensul Bisericii).

În scrisoarea enciclică *Ut Unum Sint* (25 mai 1995), papa Ioan Paul al II-lea consideră ca indispensabilă pentru un consens universal, dogma despre „*Magisteriul Bisericii, încredințat papei și episcopilor în comună cu el, înțeles ca responsabilitate și autoritate în numele lui Hristos pentru învățarea și păstrarea credinței*”.

Dogma despre primatul de putere și de autoritate al episcopului Romei asupra Bisericii universale și despre infailibilitatea pontifului roman face parte dintr-o eclesiologie latină, necunoscută în Orient. Această eclesiologie confundă „structurile de unitate” ale Bisericii cu primatul episcopului de Roma și concepe reconstituirea actuală a Bisericii, prin întoarcerea episcopilor la comună cu episcopul de Roma. Deoarece rolul lui Petru rămâne necesar în Biserică, e nevoie de un *ministerium* în care toți episcopii se recunosc uniți.

8. Teza despre *magisteriul* infailibil încredințat pontifului roman, care poate să vorbească în numele episcopilor și să declare *ex cathedra* o doctrină ca revelată de Dumnezeu și învățată de Hristos deci obligatorie pentru credință, nu este acceptată de ortodocși. Aceasta, deoarece ea împarte Biserica în două: cea care învață (episcopul și papa) și cea care e învățată (laicii) și fiindcă refuză corpului eclezial, în totalitatea lui, harisma lui propriu: aceea de a fi trupul lui Hristos și templul Duhului Sfânt. *Non ex consensu ecclesiae* (adică fără consimțământul Bisericii) separă integritatea față de Hristos de integritatea față de Biserică.

Față de acestea, teologia ortodoxă cere să fie recunoscută structura conciliară care s-a păstrat în Biserica Răsăriteană, martor unic și garant al fidelității Bisericii universale din primul mileniu, în raport cu Tradiția apostolică.

9. Teologia catolică susține că ceea ce e continuat în germene, în Sfânta Scriptură, trebuie să fie dezvoltat în doctrine. Astfel, sunt posibile *dogme noi*, care se găsește sub formă de aluzie deci implicit, în textul biblie sau dogme deduse, derivate, din alie dogme. De pildă, dogma primatului papal

este extrasă din textele biblice privitoare la autoritatea dată de Iisus lui Petru, numai lui, sau dogmele despre imaculata concepție și despre înălțarea Fecioarei cu trupul la cer sunt deduse din dogma despre virginitatea perpetuă a Fecioarei Maria, explicită în Evanghelii. Printre ortodocși, doctrina creștină este, în mod esențial, doctrina Scripturilor.

10. Teologia protestantă, în opoziție cu cea catolică, nu crede în harisma infailibilității date episcopului de Roma (când se exprimă *ex cathedra*), nici în autoritatea de sine a Tradiției. Autoritatea supremă în materie de credință este Biblia. Tradiția este o sursă secundară a credinței și nu conține o interpretare indispensabilă a cuvântului lui Dumnezeu. În schimb, *testimonium Spiritus Sancti* constituie o mărturie de valoare. Luther a acceptat, totuși, Simbolul apostolic, cel de la Niceea și cel atribuit Sfântului Atanasie. De asemenea, recomandă *consensus Patrum*, în măsura în care nu contravine Scripturii. Pentru ortodocși, atestarea Tradiției este un criteriu al doctrinei.

Bibliografie

- *Enciclica patriarhilor orientali din 1848* (vezi Ioan I. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu 1993, pp. 529-533);
- *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, 1958, pp. 202-270;
- Patriarhul Sofronie al Ierusalimului (550-638), „*Scrisoare sinodală (Mărturisire de credință) către Patriarhul Serghie al Constantinopolului*” (trad. N. Petrescu), în „*Ortodoxia*”, 1-2 (1996), pp. 15-46.

IX. Doctrina despre Dumnezeu. Theologia

„EU SUNT CEL CE SUNT”

1. În teofania din rugul care ardea, dar nu se mistuia, Moise aude vocea lui Dumnezeu: „*Eu sunt Dumnezeul părinților tăi, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov*” (Ieș. 3, 6). „*Moise a zis către Dumnezeu: Iată, mă voi duce la fiii lui Israel și le voi spune: Dumnezeul părinților voștri m-a trimis la voi. Dar dacă mă întreabă: Care este numele Lui, ce să le spun? Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: Eu sunt Cel Ce sunt. Așa să spui fiilor lui Israel: Cel Ce este m-a trimis la voi*” (Ieș. 3, 14-15). **Ego eimi ho on** înscamună „Eu sunt existența absolută care nu are contrar ne-existență”. **Eu sunt** nu este o esență, substanță statică, ci Cel Ce Se revelează ca prezență, la arătare sau în ascuns, dar ființa Lui este cu totul de neînțeles deoarece Dumnezeirea este fără de început. Sau: Cel Ce Se dă, Se transmite, Cel Ce aduce totul „dintru neființă în ființă”, Cel pentru Care toate ies în existență (a fi) și la Care toate se întorc.

2. „*Dumnezeu ascuns*” (Is. 45, 15), dar mereu prezent, numele Lui este inefabil. Poporul nu pronunță numele lui Dumnezeu (YHWH - Iahve), Dumnezeu - Tatăl (Theos), care este înlocuit cu titlul de **Adonai** - Kyrios - Domnul, care va fi atribuit și lui Iisus. După adorarea vitelului de aur (Ieș. 32), Moise îi cere lui Dumnezeu să apară în mijlocul poporului, ca acesta să vadă slava Sa: „*Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea, voi rosti numele lui Iahve înaintea ta, ... Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască*” (Ieș. 33, 19-20). „*Atunci a căzut Moise îndată la pământ și s-a închinat lui Dumnezeu, zicând: De am aflat bunăvoință în ochii Tăi, Stăpâne, să mergă Stăpânul în mijlocul nostru, căci poporul acesta e îndărătnic, dar, iartă nelegiuirile noastre și păcatele și ne fă moștenirea Ta!*” (Ieș. 34, 8-9). „*Nume mai presus de nume*” (Filip. 2, 9), Dumnezeu are un nume: „*Eu sunt Cel Ce sunt*” (Ieș. 3, 14). Iisus poartă același nume: „*Când veți ridica pe Fiul Omului, atunci veți cunoaște că Eu sunt*” (In. 8, 28).

3. „Cred într-Unul Dumnezeu Tatăl Atotfitorul”. Cea dintâi afirmație creștină este aceea despre existența lui Dumnezeu. Dumnezeu unic. Care are cauza în Sine și prin Sine. Care ține în viață creația văzută și nevăzută, fără de Care totul ar cădea în neființă. Există un singur Dumnezeu (Ieș. 3, 14; Deut. 6, 4; Mc. 12, 19), principiu unic, care n-are sfârșit în altceva, fără început, înfinit. Credința într-un Dumnezeu unic (monoteism) este comună multor religii, care recunosc o cauză sacră, personală, a vieții.

4. Contra lui Marcion, Biserica a respins ideea despre doi dumnezei, unul al Profeților și altul al lui Hristos. Ea a corectat tendința iudaică, monoteistă, care reținea numai unicitatea lui Dumnezeu. Ea a combătut și politeismul care confunda Creatorul cu creația. Principiul trinitar: o singură ființă care subzistă ca trei persoane distincte, care se află în permanentă mișcare, coerență și acțiune unele cu altele, având principiul unic (*monarhia*) în Tatăl: Fiul, prin naștere, Duhul, prin purcedere. Principiul iconomic: la mântuirea oamenilor lucrează Sfânta Treime, dar „*urzitorul nemijlocit este Cuvântul, nu numai cât a trăit pe pământ și S-a jertfit ca să ridice păcatele lumii, ci și de atunci până va fi lumea, atâta timp cât va mai purta firea noastră omenească, prin care S-a făcut mijlocitor către Dumnezeu*” (N. Cabasila, *Viața în Hristos*, III, 4).

5. În dogmatica patristică se face o distincție între **theologia**, adică învățătura despre ființa lui Dumnezeu în Sine sau Dumnezeirea substanțială comună celor trei Persoane, despre relațiile ipostatice intratreimice și **oikonomia**, adică învățătura despre Revelația și opera Sa personală în creație și în istorie, despre întruparea și Răscumpărarea lucrute de Dumnezeu prin persoana Cuvântului întrupat și în puterea Duhului Sfânt. **Theologia** - ne conduce la misterul ființei lui Dumnezeu, înfinită și supraființială, plenitudine a ființei și a perfecțiunii, liberă de orice determinare și relație. **Oikonomia** - ne conduce la personalitatea lui Dumnezeu cel viu, care se manifestă și se comunică în acte revelatoare, în istoria mântuirii (răscumpărării) după cădere, realizate prin misiunile Fiului și ale Duhului Sfânt, în istoria poporului Israel și a Bisericii. **Oikonomia** este taina (mysterion) voii Sale, concepută înainte de crearea lumii, ca toate să fie reunite în Hristos (Efes. 1, 9-10). Ea descoperă misterul vieții lui Dumnezeu. **theologia**, iar

aceasta luminează opera divină și înțelegerea ei, **oikonomia**.

6. Care este limbajul propriu „teologiei”, cum eugelăm și cum vorbim despre Dumnezeu? Dionisie Pseudo-Areopagitul, influențat de neo-platonism (Proclus † 485), spune că Dumnezeu este „*cauza universală a existenței, deși El Însuși nu există, pentru că este dincolo de ființă*” (*Numele divine*, I, 1). Transcendența lui Dumnezeu implică **via negativă** (sau teologia apofatică sau contemplația mistică). Vorbim despre Dumnezeu nu spunând ceea ce El este (metoda catafatică), ci spunând ceea ce Dumnezeu nu este, nefolosind nici un fel de atribut. Ființa Lui ultimă nu poate să fie descrisă, „*nici limitată la imaginile create, căci însăși noțiunea de Dumnezeu (Theos) este relativă, deoarece se referă la legătura Lui cu creația, nu la misterul ființei Sale transcendente, adică esența supraesențială*” (*Ierarhia verească*, XV, 2). Ceea ce se afirmă despre El vine din necesitatea de a comunica credința că este Dumnezeu, ca Cel „din Care este” existența, dar nu și **Ce este**. Grigorie de Nyssa († 394) arată că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu este de a nu fi cunoscut. El apără dimensiunea **apofatică** a slavei divine, care, lăsând la o parte cunoașterea prin negație rațională - apofatismul, recurge la experiența sau la unirea mistică cu Dumnezeu ca lumină.

7. D. Stăniloae pledează pentru relația dinamică între teologia negativă și cea pozitivă, afirmativă, pentru imbinarea apofatismului cu catafatismul, după exemplul lui Maxim Mărturisitorul. Teologia pozitivă este o teologie a finitului, dar, departe de a exclude infinitul, face posibilă ridicarea la el. Teologia afirmativă exprimă fărâmele ce se pot prinde din „ființa” adevărului acum; teologia negativă are conștiința că prin cunoașterea naturală nu s-a terminat cunoașterea adevărului, are evidența misterului nepuizabil, dând, astfel, asigurări pentru cunoașterea viitoare. „*Nu socotim potrivit disprețul cu care vorbesc unii teologi ortodocși de teologia pozitivă. Dacă lumea și Scriptura sunt revelațiunile lui Dumnezeu, iar ele ne spun ceva pozitiv despre El, evident că teologia pozitivă își are drepturile ei... Este drept că teologia pozitivă este o teologie a finitului, dar, departe de a exclude infinitul, face posibilă ridicarea spre el.*” (*Spiritualitatea ortodoxă*, p. 205).

8. Dumnezeu nu este o esență statică, impersonală: „*Nu topirea în esență impersonală, nu o*

săpinerie sub un Dumnezeu-despôt monopersonal, care ne ține și pe noi despărțiți și în lupta de dominare a unuia asupra altuia, sunt ținta spre care se cere înima omenească, ci comunicarea eternă între noi, adăpiată la nesfârșit de izvorul etern al comuniunii, care e Sfânta Treime. Persoana umană este creată după chipul unei comuniuni supreme de persoane divine, de aceea «în comuniunea între persoană și persoană stă viața persoanei». Această comuniune vibrează de libertate și de comunicare: «O lume fără persoane libere nu ar mai fi o lume creată de un Dumnezeu liber, ci o lume emanată în sens panteist dintr-o esență neliberă, lipsită de sens». (D. Stăniloae, *Comentariu la viața lui Moise*, p. 93).

9. În Dumnezeu Care Se dă, Se transmite, nimic nu e impersonal, totul e personal și relațional. În secolul XIV, o dispută s-a ivit la Bizanț despre **isihasm** (de la *hēsychia* = liniște, tăcere, solitudine). Isihasmul este o metodă care preconizează concentrarea minții - cugetul la Dumnezeu în inimă și invocarea neîncetată a numelui lui Iisus). În discuțiile cu teologii Varlaam de Calabria și cu Akyndinos despre natura luminii taborice pe care o vedeau isihasiții, Grigorie Palama (1296-1359) face distincție între ființa sau esența divină, necreată, neschimbătoare, necuprinsă, inexprimabilă și energiile divine necreate, adică „ieșirile” sau lucrările prin care Dumnezeu Cel viu Se comunică, Se lasă împărtășit, îndumnezeiește. Teologii latini, sub pretextul că natura divină este simplă, necompușă și neîmpărțită, spuneau că harul este **energia**, energia supranaturală, dar creată, care s-a adăugat naturii pure, căzute, fără har. Grigorie Palama arată că trebuie să fie contemplate în Dumnezeu, împreună și în același timp, atât **Dumnezeirea** inaccessibilă, cât și „cele din jurul ființei” prin care devine participabil, lucrare necreată, nedespărțită de ființă, dar deosebită de aceasta. Când se zice „o Dumnezeire” se afirmă toate câte sunt în Dumnezeu, deci și ființa și lucrarea, care există deodată cu Persoanele treimice.

10. Doctrina despre energiile necreate este proprie Tradiției ortodoxe răsăritene. Având temelii biblice (II Pt. 1, 4), această doctrină stă la baza concepției despre îndumnezeirea omului (*theosis*) și transfigurarea creației. Palamismul a pus în evidență două metode teologice divergente: pe de o parte, **substanțialismul scolastic** (supranaturalul peste natural), pe de altă parte, **personalismul pa-**

tristic (natura este transfigurată, subiectivizată). Aceste metode s-au repercutat asupra multor capitole ale dogmaticii, în special, asupra soteriologiei și teologiei sacramentale.

11. Distincția dintre esență, ipostas, energii nu înseamnă emanationism sau modalism. Căci nu există **analogia entis** între Dumnezeu și creație, între Creator și creatură. Grigorie Teologul vorbește de distanța (**diastema**) fundamentală dintre două naturi diferite. Originea și existența creației depind de Creator, de voința Sa creatoare, care a tras-o din neant. Ea are un început în timp și în spațiu, deci expusă evoluției, schimbării, dispariției. Natura divină are însă originea în Sine, nu e supusă temporalității, ci, plenitudinii transcendente. Prin urmare, Dumnezeu nu Se lasă spațializat, localizat, limitat la un loc. Teologia nu-L poate obiectiva pe Dumnezeu, nu poate să-L însereze în sfera imanenței, în sens panteist sau idolatru. Chiar misticii, care fac experiența infailibilă a gloriei, nu ating în mod obiectiv, concret, ființa și perfecțiunea Lui absolută (In. 1, 18; I Tim. 6, 16; Filip. 4, 7; Rom. 11, 33). Numai înfinitatea și încomprehensibilitatea apolatică pot fi înțelese, nu ființa lui Dumnezeu. „Cel Ce singur are nemurire și locuiește în lumină neapropiată, Cel pe Care nimeni dintre oameni nu L-a văzut și nici nu poate să-L vadă” (I Tim. 6, 16). În fond, „cunoașterea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut e și ea o cunoaștere. Ea implică o maturizare a spiritului uman... Chiar înfinitatea îl arată pe Dumnezeu ca neputând fi cuprins cu mintea, ca fiind mister mai presus de cuprinderea noastră. E o cunoaștere în necunoaștere” (D. Stăniloae, *Notă la Ambigua*, p. 206).

12. Nevoită să dezvolte și să explice afirmațiile biblice într-un anumit mediu cultural și filozofic, Biserica s-a folosit de o terminologie „din afară”, dar cu sensul biblic creștin. Astfel: Dumnezeirea (**ousia**) este esența comună a Treimii; **ousia** este transcendentă; **energia** (la singular) înseamnă modul de revelație și de acțiune a lui Dumnezeu în lume; **energiile** (la plural) sunt manifestări imanente care urmează după **ousia**; firea sau natura (**physis**) este realitatea care constituie o persoană; persoana sau ipostasul (**hypostasis**) este subiectul care posedă și asumă, în mod individual, aceeași natură; idiomele ipostatice (**idiomata**) sunt caracteristicile sau însușirile personale ale ipostasului.

Sensul acestor termeni n-a fost totdeauna clar, de unde, controverse și confuzii inutile.

13. „Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut” (In. 1, 18). Nu există similaritate între Dumnezeu și om, între necreat și creat (**analogia entis**). Dumnezeu în natura Sa absolută, apofatică, neapropiată, nu poate fi exprimat în limbaj religios, așa cum ar vrea teologia catafatică, afirmativă, pozitivă. Încă nu s-a aflat expresia capabilă să facă cunoscută esența „Celui Ce este” (Ies. 3, 14). Astfel, cunoașterea teologică (*gnosis*) este o ieșire misterioasă din planul cunoașterii naturale, care are limitele și constrângerile ei raționale, ce nu pot fi depășite, este o transcendere spre infinit, mintea lăsându-se liberă și disponibilă pentru comuniunea cu Dumnezeu. Care El însuși Se lasă împărtășibil. Rolul creștinului este de a înlătura tot ceea ce poate împiedica această **unificare**, când mintea se va odihni de parcursul ei natural. Apologetica pretinde că, cei care fac apel la instanța rațiunii, forțând anumite argumente logice, vor crede. Apofatismul - pe măsură ce Dumnezeu e cunoscut, El Se face necunoscut - nu înscamnă că Revelația divină este neverificabilă. Biblia nu epuizează Revelația, dar vorbește de **teofanii**, de evenimente revelatoare, arătări obiective, istorice. Iisus Hristos înviat nu s-a prezentat nici la Pilat, nici la arhiereu, ca să nu facă demonstrație cu puterea Lui, dar S-a arătat, discret, Apostolilor.

14. Trebuie afirmate, în același timp, transcendența apofatică a lui Dumnezeu: „Îmi plec genunchii înaintea Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos.” (Efes. 3, 14) și imanenta Sa. El Care este originea și măsura tuturor, Se apleacă, cu dragoste părintească și maternă, față de făpturile Sale: „După cum mama își mângâie fiul și Eu vă voi mângâia pe voi și voi veți fi mângâiați în Ierusalim.” (Is. 66, 13; 49, 15). Transcende totul și umple totul: „... Care este peste toate și prin toate și într-o toți” (Efes. 4, 6). Sau: „Dintru început Tu, Doamne, pământul l-ai întemeiat și lucrul mâinilor Tale sunt cerurile. Acelea vor pieri, iar Tu vei rămâne și toți ca o haină se vor învechi. Dar Tu același ești și anul Tău nu se vor împușina.” (Ps. 101, 26-28). „**Măinile**” sunt Fiul, prin Care Tatăl, Creatorul lumii (Deut. 32, 4), a adus lumea în ființă și Duhul Sfânt, Principiul activ al creației (Fau. 1, 2).

De aceea se poate spune că „Dumnezeirea nu e nici descoperită, dar nici ascunsă în întregime”. Cu

alte cuvinte, știm „că este” din lucrarea Sa, dar nu știm „ce este” în ființa Sa. „Că este” e un fapt care s-a descoperit lămurit, dar ce este acest „este” e un lucru ascuns. Dumnezeu este de nesfârșite ori nesfârșit, mai presus de tot ce este (Calist Cătălygiotul, *Despre viața contemplativă*, 41, „Filocalia”, vol. 8, p. 452).

Ființa și atributele lui Dumnezeu

15. Dumnezeu de Care vorbește Biblia nu e lipsit de ființă, nominal, neipostatic sau impersonal. Dumnezeu Se cunoaște pe Sine Însuși din ființa Sa și le cunoaște și pe cele făcute de El, din înțelepciunea Sa, prin care a făcut toate. Omul nu-L cunoaște cum Se cunoaște El pe Sine. Dumnezeu poate fi cunoscut prin cele din jurul Lui, dar nu în ceea ce este El Însuși. De aceea „*Mat drept este a-I zice Necuprinsul. Cel fără urnă. Cel cu neputință de tâlmăcit și câte nu se pot tâlmăci. Căci este mai presus de minte și de înțelegere și numai Sineși își este cunoscut, un Dumnezeu în trei ipostasuri, fără de început, fără de sfârșit, suprabun și supralăudat. Cele ce se zic despre El de către dumnezeiasca Scriptură se zic dintr-o trebuință de neocolit, ca să cunoaștem că este Dumnezeu, dar nu și Ce este, fiind necuprins de toată firea cuvântătoare și înțelegătoare*” (Petru Dantaschin, *Învățătură duhovnicească*, „Filocalia”, vol. 5, p. 112).

16. Unii spun că făpturile există dinapreună cu Dumnezeu din veci: „*Elinii, spunând că ființa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci și că numai calitățile din jurul ființei le au de la El, susțineau că ființa nu are nimic contrariu și contradicția este numai între calități. Noi, însă, zicem că numai ființa dumnezeiască nu are nimic contrar, ca fiind veșnică și infinită și dăruind și altora veșnicia. Ființa lucrurilor, însă, are contrară ei neexistența. Deci, stă în puterea Celui Ce este ca adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar, fiindcă Lui nu-I pare rău de darurile Sale, ea va exista veșnic și va fi susținută prin puterea Lui atotputernică, chiar dacă are nimicul contrariu ei, cum s-a zis, ca una ce a fost adusă la existență din neexistență și stă în voia Lui ca ea să fie sau să nu fie.*”

Precum răul este lipsa binelui și neștiința, lipsa cunoașterii, tot așa și neexistența este lipsa

existenței; dar nu a existenței celei adevărate și proprii, căci aceea nu are nimic contrariu, ci, a celei ce există prin împărtășire de existența cea adevărată. Lipsa celor dintâi atârnuă de voința făpturilor; a celei de-a doua, utărnuă de voința Făcătorului, Care vrea, însă, pentru bunătatea Sa, ca făpturile să existe veșnic și veșnic să albească parte de binefacerile Lui" (Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 28-29, „Filocalia”, vol. 2, pp. 82-83).

17. Numele lui Dumnezeu: - O Theos, Deus - este menționat frecvent în Noul Testament. De pildă: „Cu noi este Dumnezeu” (Mt. 1, 23); „Începutul făpturii, pe care a zidit-o Dumnezeu” (Mc. 13, 19); „... adevărul pe care l-am uzit de la Dumnezeu” (In. 8, 40); „Faptele minunate ale lui Dumnezeu” (F.A. 2, 11); „Nu cei ce aud Legea sunt drepți la Dumnezeu” (Rom. 2, 13).

Acest nume (*Theos*) este tradus și explicat prin alte nume (la plural), care se referă la atributele ființei și existenței lui Dumnezeu, adică, la proprietăți ce se constată și se văd în lucrarea creatoare, proniătoare și răscumpărătoare a lui Dumnezeu. Prin acestea, Dumnezeu Se apleacă „în afară” și Se manifestă ca ființă personală, potrivit cu starea omului. Atributele se concretizează prin energiile sau lucrările necreate în care Dumnezeu Se coboară și intră în comuniune cu omul și cu creația. Atributele sunt „numele” lui Dumnezeu (Is. 45), cu toate că „este cu neputință să se găsească în lume o imagine care să exemplifice în ea însăși, în chip exact, modul de existență al Sfintei Treimi” (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, trad. cit., p. 27). Sfânta Scriptură folosește adesea, pentru a descrie atributele proprii lui Dumnezeu și lucrările Sale în afară de ființa Sa, facultăți și însușiri împrumutate de la oameni (antropomorfism). Dar nu trebuie să se atribuie lui Dumnezeu ceea ce aparține ființelor create și să se creeze, astfel, o imagine falsă despre El. Orice reprezentare, nume sau imagine despre Dumnezeu, care L-ar identifica, cu firea creată, este o idolatrie.

18. Astfel, Dumnezeu este Duh, adică ființă vie, personală, netrupească și nematerială, care este însuși suflul vieții umane: „Căci în El trăim și ne mișcăm și stătem” (F.A. 17, 28). Iisus Hristos însuși mărturisește că: „Duh Dumnezeu este și cel ce I se închină trebuie să I se închine în duh și în adevăr” (In. 4, 24). El este „Dumnezeu cel viu” (Ier. 10, 10), principiul veșnic și forța vieții, Cel

Care ține în existență toată suflarea: „Lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Ps. 103, 30-31).

Dumnezeu nu primește existența din afară, nu o are prin participare, de aceea, ființa Sa, nefiind adusă la existență din neexistență, nu are nimic contrar: „Pe cât de departe sunt cerurile de la pământ, așa de departe sunt căile Mele de căile voastre și cugetele Mele de cugetele voastre” (Is. 55, 9). Deși este creatorul făpturilor, Dumnezeu este absolut diferit de om, după ființa Sa spirituală, omul fiind compus din trup și din suflet creat. „Eu sunt Dumnezeu atotputernic și nu sunt om” (Os. 11, 9). „Dumnezeu nu-i ca omul” (Num. 23, 19). În raport cu ființele și cu făpturile, El este „Celălalt”. Care nu are nici o asemănare: „Cu cine veți asemena voi pe Cel Preaputernic și unde veți găsi altul asemenea Lui... Cu cine Mă asemenați voi ca să flu asemenea, zice Sfântul” (Is. 40, 18 și 25).

19. Dumnezeu este veșnic, atotprezent și atotputernic. Veșnicia lui Dumnezeu arată că El nu are nici început sau origine, și nici sfârșit al existenței Sale. El este „începutul” veșnic (Iac. 1, 1; In. 1, 1), „Cel dintâi și Cel de pe urmă” (Is. 41, 4, 44, 6). Dumnezeu este mai presus decât veșnicia. În raport cu ființele și cu lucrările create, El nu este circumscris în timp și în spațiu. El este în toate și în afară de toate, nefiind supus legilor firii și ale devenirii: „Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini” (F.A. 17, 24). Prin voia Sa, Dumnezeu Atotștitorul crează, în afară de El, lumea și, odată cu aceasta, mișcarea și timpul. Existența umană istorică nu emană din existența veșnică a lui Dumnezeu. „Domnul este numele Lui” (Amos 9, 6), de aceea, nimeni nu se poate ascunde de fața Lui: „unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta, unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo ești. De mă voi pogori în iad, de jos ești. De voi lua aripile mele de dimineată și de mă voi așeza la marginile mării, și acolo mâna Ta mă va povălui și mă va ține dreapta Ta” (Ps. 138, 7-10; Ier. 23, 24).

Dacă adâncul ființei Sale nu poate fi pătruns, totuși, noi putem cunoaște „cele din jurul Lui”. Il putem întrezări cu mintea pe Dumnezeu, din lucrările Sale (Rom. 1, 20). Așadar, creația, providența sunt căile prin care cunoaștem, ca prin niște

oglinzi și în parte, existența și însușirile lui Dumnezeu.

20. „Dumnezeu este iubire” (I In. 4, 8, 16). Dumnezeu este, în ființa Sa dumnezeiască și veșnică, iubirea însăși. În cuvintele: „Dumnezeu este iubire”, Apostolul Ioan rezumă toată revelația Noului Testament. Iubirea este însuși numele lui Dumnezeu: „Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate” (Is. 34, 6). Iubirea arată gradul în care Dumnezeu Și-a descoperit propria Sa intimitate, arată adâncul comuniunii Sale cu oamenii. De aceea, din partea creștinilor, iubirea este starea de a fi unit cu Dumnezeu într-o desăvârșită apropiere personală.

Numai un Dumnezeu Care este în Sine iubire supremă și veșnică subzistă ca Treime. Iubirea este cea care păstrează în Dumnezeu unitatea de ființă și treimea persoanelor. Tatăl spune: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit” (Mc. 9, 7), iar Fiul spune: „Dar ca să cunoască lumea că Eu iubesc pe Tatăl și precum Tatăl Mi-a poruncit, așa fac” (In. 14, 31).

Dumnezeu este ființă personală, vie, atotprezentă, care iradiază iubire; de aceea energiile dumnezeiești sunt energii ale iubirii. Toate însușirile și lucrările lui Dumnezeu „în afară” sunt însușiri și lucrări ale iubirii: întruparea și răscumpărarea au ca mobil iubirea lui Dumnezeu față de om: „Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (In. 3, 16). Iertarea ispășitoare a lui Hristos are ca principiu iubirea, deci, puterea ei vine din iubire: „Dumnezeu învederează dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit, când noi eram încă păcătoși” (Rom. 5, 8). În Iisus Hristos este prezentă însăși iubirea lui Dumnezeu pentru oameni (Tit 3, 4). Voința lui Dumnezeu este concentrată în legea iubirii (Mc. 12, 28-31), iubirea lui Dumnezeu, manifestată în Iisus Hristos, constituie forța de coeziune a Bisericii: „Că sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă faptură nu va putea să ne despartă de noi de dragostea lui Dumnezeu arătată întru Hristos Iisus, Domnul nostru” (Rom. 8, 38-39).

21. Iubirea lui Dumnezeu se arată în sfîntenia, bunătatea și dreptatea Sa (Ps. 98, 3). Sfîntenia lui

Dumnezeu (Amos 4, 2) înseamnă că El este celul absolut și desăvârșit al vieții umane: „Fiți sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeuul vostru, sunt sfânt” (Lev. 19, 2; 20, 7). Dumnezeu are un „nume sfânt” (Lev. 20, 3; Amos 2, 7), pe care îngerii îl laudă în ceruri: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de mărirea Lui” (Is. 6, 3). El este nu numai culmea și modelul desăvârșirii creștinului: „Fiți, dar, desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel cereș desăvârșit este” (Mt. 5, 48), ci și „Cel Care sfințește” (Evr. 2, 11).

Bunătatea înseamnă generozitatea cu care „Părintele îndurător și Dumnezeu al toată mângâierea” (II Cor. 1, 3) împărtășește darurile Sale altora, pentru a se bucura și aceștia de ele, căci, „Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la Care nu este schimbare sau umbră de mutare” (Iac. 1, 17). El are „bogația harului” (Efes. 1, 7) de care S-a „sărăcit”, dându-ne-o nouă în dar: „Căci cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi, cu sărăcia Lui, să vă îmbogățiți” (II Cor. 8, 9).

Dreptatea înseamnă nu numai milostivirea Sa față de cel în nevoie: „Că a izbăvit pe sărac din mîna celui puternic și pe sărmanul care nu avea ajutor” (Ps. 71, 12), ci și că El răsplătește ascultarea: „Domnul iubește pe cei drepti” (Ps. 145, 8) și pedepsește neascultarea: „Orice călcare de poruncă și orice neascultare și-a primit dreapta răsplătire” (Evr. 2, 2; II Tim. 4, 14).

Maxim Mărturisitorul rezumă atributele lui Dumnezeu la patru mari însușiri dumnezeiești, pe care le-a împărtășit ființei raționale, în vederea susținerii, conservării și mântuirii acesteia: existența, existența veșnică, bunătatea și înțelepciunea. Primele două sunt date ființei ca atare și constituie „chipul” lui Dumnezeu în creație; ultimele două le-a dăruit capacității de a voi și ele reprezintă „asemănarea” lui Dumnezeu în persoane. În acest sens, toți primesc existența și existența veșnică după ființă, căci, deși nu sunt fără de început, totuși, vor fi fără de sfârșit, dar numai cei buni și înțelepți sunt după asemănarea lui Dumnezeu (Capete despre dragoste, III, 25; „Filocalia”, rom., vol. 2, pp. 81-82).

Bibliografie

- Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Cartea întâi, București: Editura Scripta, 1993, pp. 15-43;
- D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 113-281;
- Idem, „Dumnezeu este iubire”, în rev. „Ortodoxia”, XXIII (1971), nr. 3, pp. 366-402.

Comentariu. Grigorie Palama: Teologia energiilor necreate

Sfântul Grigorie Palama (1296-1359), sărbătorit în a doua Duminică a Postului Paștilor, formulează teza sa despre energiile divine necreate, în controversa cu teologii scolastici latini, sprijinindu-se pe experiența isihaiștilor, care practica rugăciunea inimii, prin unificarea minții cu inima, făcând referințe și la teologi, ca Pseudo-Macarie, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin.

Teza palamită poate fi rezumată astfel:

Lașă de adversarii săi, care susțineau că lumina ce s-a arătat în trupul lui Hristos la Schimbarea la Față este doar un **simbol** al Dumnezeirii Sale, Grigorie Palama arată că această lumină este o energie care iradiază ca niște raze din ființa lui Dumnezeu, fiind, deci, enipostaziată, adică, neavând un ipostas propriu. Ieșirile și lucrările lui Dumnezeu în afară sunt multe și necreate și, deși în ele este activ și prezent Dumnezeu întreg, în fiecare altfel, nici una din ele nu e ființa sau ipostasu divin.

La Schimbarea Sa la Față, Iisus n-a primit ceea ce nu era, nici nu S-a preșchimbat în ceva ce nu era, ci a revelat ceea ce era, desigur, în alt mod decât Se arăta ucenicilor Săi, mai înăjnte. Razele Dumnezeirii s-au arătat prin Trupul Său strălucitor, ca printr-o lampă transparentă.

Ființa lui Dumnezeu are atâtea ipostasuri de câte este împărțită, adică, ea este în trei ipostasuri. **Nu după ființă**, nici **după vreun ipostas**, se face cineva părtaș al lui Dumnezeu. Dumnezeu nu încapă deloc în nimeni și în nimic, deși este pretutindeni de față. Numai lucrarea și puterea comună a firii celei în trei ipostasuri se împarte în chip felurit și potrivit cu cei care se împărtășesc de ea. Astfel, trebuie ținute împreună aceste afirmații:

Ființa lui Dumnezeu este neîmpărtășibilă, deoarece nu iese din sine și nu se descoperă; ființa nedescoperită a lui Dumnezeu este împărtășibilă, înțelegând că este vorba de ieșirea și de lucrarea care este o energie firească a Lui. Harul Duhului nu este nici ființa lui Dumnezeu, dar nici o simplă creatură.

Grigorie Palama expune teza sa despre simplitatea ființei personale a lui Dumnezeu, despre lucrările Sale ființiale și ipostatice, numite energii îndumnezeitoare necreate, astfel:

„Prin urmare, înțelege și păzește simplitatea dumnezeiască, dar să nu desființezi ieșirile Lui naturale, că și când n-ar fi, nici să nu socotești lumina neînsurată și veșnică, începută, nici să nu afirmi două dumnezeuri și două obârșii dumnezeiești ale binelui, adică, create și necreate. Căci numai așa ar fi două, propriu-zis. Căci, fiind amândouă necreate, atât ființa cât și lucrarea, au sunt nici o piedică să fie una, cum sunt raza și soarele o singură lumină. Nici să nu socotești că Dumnezeirea și împărăția lui Dumnezeu sunt create. Căci acestea sunt lucrări ale lui Dumnezeu. Nici să nu cobori harul îndumnezeitor la treapta de creatură, ca să nu cobori împreună cu El și pe Cel Ce are din fire și procură acest har. Nici să nu arăți că pe ceva minciinos faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca noi. Căci cum ar fi binevoit să se facă pentru noi ca noi, dacă nu ne-ar fi împărțit pe Duhul Sfânt, ci o creatură, mai bine zis, dacă nu ne-ar fi dat duhul înșierii în schimbul trupului, pe care luându-l din Fecioara, S-a făcut om? Nici să nu faci locașuri ale făpturilor pe cei care sunt biserică ale lui Dumnezeu, adică pe sfinți, nici pe tine să nu te faci atât de nefericit, încât nu numai să te abții de la împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare, ci să respingi nădejdea în ea. Nici să nu-L faci pe Dumnezeu atât de

neputincios, încât să nu poată dăruii Sfânta Lui Împărtășire făpturilor Lui raționale curățite. Mai bine zis, să nu-L faci pe El lipsit de ființă și de ipostasuri, că El este în toate privințele una și aceeași cu lucrările Lui, care prin ele sunt nefințiale și neipostatice, adică nici esențe, nici ipostasuri. Nici să nu faci împărtășibilă esența lui Dumnezeu cea mai presus de esență și de nume și în sine neîmpărtășibilă și nemanifestată, numind tot ce e necreat esență. Nici să nu apari ca un alt Eumolu, numind cu acela toate (caracterele) cele ipostatice, ca necreate, ființa lui Dumnezeu, sub pretextul simplității dumnezeiești. Nici să nu te faci monotelit, făcând firea dumnezeiască din Hristos lipsită de lucrare. Nici alt Sabelie, socotind în alt chip numirile lui Dumnezeu goale de realități, ca unele ce ar însemna toate același lucru, adică, numai esență. Să nu pășești toate acestea, numind lucrările lui Dumnezeu create și, prin plasmuire goale, înfățișând simplitatea Sa ca nemanifestând nimic. Și crede în același Dumnezeu împărțit și neîmpărțit, unit în împărțire și distinct în unitate, nelesit din Sine în ieșiri și pururea mișcându-Se în nemiscare, împărțindu-Se neîmpărțit și împărtășindu-Se întreg după chipul razei solare". (Despre împărtășirea dumnezeiască, 27, în „Filocalia", vol. 7, pp. 407-408).

Împotriva lui Varlaam, care reducea îndumnezeirea omului la o simplă imitare morală a lui Dumnezeu, Palama vorbește de *theosis* - participare reală la viața lui Dumnezeu, pe cât este îngădui omului, fără confuzie de natură și fără ca acesta să epuizeze esența divină:

„Cei care au plăcut lui Dumnezeu și au ajuns la ținta pentru care au fost făcuți, adică, la îndumnezeire - căci pentru aceasta zic părinții că ne-a făcut Dumnezeu, ca să ne facă părtași de Dumnezeu. Și, (II Pt. 1, 4), sunt în Dumnezeu, ca cei care sunt îndumnezeiți de El, și Dumnezeu în ei, ca Cel Ce-i îndumnezeiește pe ei. Drept aceea, și aceștia se împărtășesc de lucrarea dumnezeiască, măcar că în alt chip, dar nu de ființa lui Dumnezeu. De aceea și cuvântătorii de Dumnezeu spun că îndumnezeirea este un nume al lucrării dumnezeiești. (Grigorie Palama, *Capete despre căminuirea lui Dumnezeu*, 105, „Filocalia", vol. 7, p. 494).

Așadar, mântuirea este o preschimbare tainică a ființei umane după asemănarea cu Dumnezeu,

prin har. Nu este o distrugere a umanului, ci o transformare a acestuia prin focul și prin lumina harului. De altfel, slava lui Iisus Hristos pe Tabor arată ce era omul la creație, înainte de căderea în păcat, și ce va primi el în veacul viitor. Pavel a primit aceasta, ca arvună, pe calea de la Ierusalim la Damasc.

Teologia occidentală îl acuză pe Grigorie Palama că ar distruge unitatea și simplitatea Dumnezeirii, introducând noțiunea de *energii* (care se numesc la plural), care nu se cugetă niciodată separate de ființa divină (care nu se numește niciodată la plural). Părintele Stăniloae a arătat că teza palamită despre experiența energiilor nedespărțite de dumnezeire nu contrazice teza despre unitatea lui Dumnezeu. După el, cele două moduri de formulare a doctrinei despre Dumnezeu se pot concilia:

„Teologia catolică ar fi consecventă cu ea însăși, recunoscând că ființa divină, când se manifestă în raport cu un lucru sau altul finit, se manifestă într-un mod care nu face imposibile alte moduri de manifestare, iar teologia ortodoxă poate să accentueze totdeauna, în cel mai autentic spirit palamit, că în fiecare lucrare se manifestă întreaga ființă divină, dar, totdeauna, într-un anumit mod.

Aici nu e curgere diminuată în sens neoplatonic a ființei divine în lucrări, cum afirmă unii teologi catolici, ci, aceeași ființă divină comunică prin lucrări cu creaturile, potrivit capacității de primire a creaturilor, restrânse în structurile și în puterile lor.

Desigur, admitând aceasta, teologia catolică ar trebui să mai admită că Dumnezeu lucrează nu numai prin acte, prin care creează și susține în existență lucrurile și fenomenele create, ci și prin acte prin care intră în comunicare directă cu creatura, pe de o parte, așa cum îl pot primi făpturile finite, pe de alta, dăruindu-Se în aceste acte întreg. De legătura aceasta nemijlocită cu Dumnezeu însuși vorbește toată Scriptura. Altfel, cum ar conduce Dumnezeu săptura spre îndumnezeire, de care vorbește acum și teologul catolic, când a declarat „îndumnezeire creată"? E vorba de o anumită pătrundere a lui Dumnezeu prin creaturi la conștiința oamenilor, de o anumită transparență a Lui prin ele, de o anumită penetrare a lucrării Lui în făpturi" („Filocalia", vol. 7, p. 220).

Bibliografie

- D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palamas*, Ed. Scripta, București, 1992;
- John Meyendorff, *Sfântului Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, trad. Angela Pagu, București, 1995;
- George Papademetriou, *Maimonides and Palamas on God*, Brookline, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 1994.

X. Dumnezeu - Sfânta Treime. Triadologia

(Vezi studiul: *Dogma Sfintei Treimi*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 3, 1991, pp. 3-48)

1. Ortodoxia învață „două dogme” comune principale: dogma despre Sfânta Treime (**Triadologia**) și dogma despre Întruparea și Răscumpărarea lui Iisus Hristos (**Iconomia**). Tradiția răsăriteană n-a separat **theologia** de **oikonomia**. „Cine se consacră teologiei, nu trebuie să disprețuiască planul dumnezeiesc al mântuirii - iconomia” (Sfântul Vasile cel Mare). „În raport cu teologia pură și supremă, învățătura întrupării este a doua. Cea dintâi se ocupă cu învățătura supremă despre ființă. A doua înfățișează lucrarea supremă a Providenței, care a fost numită de Duhul «Răsăritul de dedesubt». În învățătura dumnezeieștii întrupări se cuprinde făcerea veacurilor și a celor din veac și prelungirea fără hotar a vieții celei după har și mai presus de veacuri a făpturilor” (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 18, „Filocalia”, 3, p.252). Desigur, **theologia**, așa cum precizează Origen, este învățătura lui Iisus Hristos despre Dumnezeu Tatăl Său și Tatăl nostru.

2. Este doctrina fundamentală a creștinismului, mărturisită în Simbolul de credință (381): „Cred în Unul Dumnezeu Tatăl Atotputernicul... Cred în Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu... Cred în Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul...” și în formula trinitară de la Botez: „Se botează robul lui Dumnezeu în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”. Face parte din cuvintele Mântuitorului către Apostoli, atestate de Evanghelii: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.” (Mt. 28, 19). Aici nu e vorba de un

singur nume, ci de trei nume, așa cum se cântă la Sfânta Liturghie: „Pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea Cea de o ființă și nedespărțită” (Triada homousios). Biserica a crezut de la început că există „Un Dumnezeu și Tatăl din Care sunt toate, un Domn Iisus Hristos pentru Care sunt toate, un Duh Sfânt în Care sunt toate lucrurile” (I Cor. 8, 6). Revelația constantă și frecventă a lui Dumnezeu ca Treime se constată nu numai în Biblie, ci și în istoria Bisericii și în experiența Profeților și a sfinților. Unul dintre îngerii ospătați de Avraam era Cuvântul, Domnul fără trup: „Domnul slavei S-a trătat părintelui nostru Avraam” (F.A. 7, 2).

3. Doctrina despre Trinitate (cuvântul Treime - **triada** - este inventat de Sfântul Grigorie de Nazianz) are mai multe afirmații:

a) Unicitatea lui Dumnezeu, Care Se descoperă ca Unul: „Ascultă, Israele, Domnul nostru Dumnezeu este singurul Domn” (Deut. 6, 4). „Întoarceți-vă la Mine și veți fi mântuiți... Căci Eu sunt Dumnezeu și nu este altul” (Is. 45, 22). Iisus Hristos repetă cuvintele din Deuteronom 4, 6 (Mc. 12, 29-30). El însuși e numit Domn („Așadar însuși David Îl numește pe El Domn” - Mc. 12, 37). A crede în Fiul ca Domn nu este contrar credinței într-un Dumnezeu unic. Tatăl este revelat de Fiul ca Unul, etern: „Am venit întru numele Tatălui” (In. 5, 43). Iisus Îl arată pe Tatăl ca principiu și cauză a Sa: Fiul e în Tatăl, Duhul e în Fiul, iar Tatăl, în amândoi.

Există un singur Dumnezeu pentru că există un singur Tatăl (adesea, Dumnezeu este redat prin termenul Tatăl): „Un singur Dumnezeu și Tatăl al tuturor” (Efes. 4, 6). Din moment ce-L cunoaștem pe Dumnezeu, Îl cunoaștem ca Tatăl al Fiului. Mo-

narhia (un singur principiu) Tatălui explică unitatea intertrinitară de ființă, de voință și de acțiune. Tatăl, originea Ființei, Fiul, Cel Care Se naște din Tatăl (**O monoghenis**: Fiul Unul Născut), Care este strălucirea Acestuia, Duhul, Care purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul. Astfel, unitatea divină este trinitară, iar trinitatea este una. Un Dumnezeu întreit-Sfânt.

b) Consubstanțialitatea Treimii este afirmată de Sinodul ecumenic I (325), care folosește termenul **homoousios**. Treimea are o singură ființă. Persoanele nu împart ființa divină. Dumnezeuirea este Unimea Treimii. Nu există trei dumnezei, ci Unul după esență, în trei Persoane, Care, fiecare e Dumnezeu în întregime, după esență. Nu numai substanța Lor este identică, una și aceeași, ci și voința, lucrarea și iubirea sunt identice (Sinodul de la Constantinopol, 553). Nu numai în sânul Tatălui, în eternitate, ci și în acțiunea Lor comună către lume: creație, revelație, întrupare, răscum-părare: căci Dumnezeu nu lucrează izolat și independent, ci orice acțiune este trinitară: de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Dumnezeu creează prin Fiul în Duhul. Creația ține de lucrarea lui Dumnezeu, dar **ființa** se deosebește de **lucrare**.

c) Dumnezeuirea unică subzistă în trei Persoane distincte. Dumnezeu e Unul, dar nu solitar. Cele trei Persoane sunt subiecte de existență și de viață, identice după ființa Lor perfectă și eternă, dar distincte, după relațiile Lor de origine cu Tatăl și între Ele și cu lumea. Adică: Tatăl e nenăscut și fără început, fiindcă Își are originea în Sine Însuși; Fiul Care Se naște numai din Tatăl și Duhul, Care purcede numai din Tatăl. Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt nu sunt simple nume (sau modalități) ale Ființei divine, ci sunt deosebite prin relațiile lor de origine. Fiul nu e Tată. Tatăl este Cel Care naște, Fiul e născut, Duhul, purces. Fiul nu naște pe Duhul. Nașterea și purcederea sunt ale Persoanelor divine, pe când facerea (creația) ține de lucrare.

d) În unitatea de ființă a Treimii, Persoanele își manifestă distincțiile personale în raport cu Tatăl, adică în relațiile care există între Ele. Tatăl e revelat de Fiul, Care nu e Fiul unic decât în relație cu Tatăl. „*Nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl și nici pe Tatăl nu-l cunoaște nimeni decât numai Fiul*” (Mt. 11, 27). Cuvântul era de la început în relație cu Tatăl (In. 1, 1). El, Care este chipul lui Dumnezeu (*imaga Dei, ikon tou Theou*) nevăzut (Col. 1, 15), strălucirea slavei lui Dumne-

zeu, chipul ființei Sale (Evr. 1, 3). Duhul, Care purcede etern din Tatăl (In. 15, 26) este trimis de Tatăl în numele Fiului (In. 14, 26) și de Fiul, pe Care L-a uns ca Mesia istoric, ca să dea mărturie despre El. Acesta Se revarsă peste toată făptura, la Cincizecime.

e) Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt au aceeași adorare și slavă: „*Cred în Duhul Sfânt... Cel Ce cu Tatăl și cu Fiul este împreună adorat și împreună mărit...*”. Noul Testament e consecvent în a afirma această împreună cu unitatea, consubstanțialitatea, interacțiunea și interrelația Persoanelor Treimii. Termenii folosiți: substanță (esență, ființă), pentru natura divină (Dumnezeirea) în unitatea Ei; persoană (ipostază, față), pentru Cele trei Fete ale Treimii, în distincția Lor personală, reală: relație, pentru raporturile, referințele reciproce ale Persoanelor.

f) În relație cu economia sau cu „pogorârea”, deși Cele trei Persoane participă la aceeași lucrare în comun, totuși, Ele operează, în mod personal, ca trei actori: în raport cu creația, Tatăl este originea, Creatorul, Fiul este cauza („*prin Care s-a făcut*”), Duhul este dătătorul de viață. Revelația lui Dumnezeu s-a făcut prin Fiul în Duhul. Omul este chipul lui Dumnezeu, chemat să devină asemenea Fiului, Care este imaginea absolută a Tatălui, prin sfințirea Duhului. Treimea are o singură natură și o singură lucrare, dar și personală, deoarece fiecare lucrează opera comună, după proprietățile personale. De asemenea, în istoria mântuirii, există misiuni trinitare care arată proprietățile personale. De pildă, Revelația - Tatăl, Întruparea - Fiul, Darul - Duhul Sfânt. Dumnezeu Se revelează prin Cuvântul neîntrupat, exprimat prin cuvinte (Decalogul) și în mesajul Profetilor, inspirați de Duhul Sfânt. Această revelație are multe urne. În Noul Testament, Fiul vine în persoană, în forma trupului. La Cincizecime, Duhul Se răspândește peste Apostoli. În Botezul lui Iisus avem arătarea (**epifania**) Sfintei Treimi: Tatăl Îl adevărește și Îl confirmă pe Iisus Hristos, cu umanitatea Sa, în Iordan, iar Duhul Sfânt Îl unge și Se așază peste Fiul. Drumul spre Dumnezeu este acum invers: de la Duhul Sfânt, Care Se ivește totdeauna Cel dintâi, prin Fiul la Tatăl.

g) Sfinții Părinți folosesc diverse formule pentru a exprima această lucrare trinitară: Chiril al Alexandriei spune că orice dar vine de sus, „*de la*” Tatăl, „*prin*” Fiul, „*în*” Duhul Sfânt; după

Grigorie Taumaturgul, orice lucrare pornește „din” Tatăl, trece „prin” Fiul, se desăvârșește „în” Duhul; Grigorie Palama preia o expresie tradițională: „de la” Tatăl, „prin” Fiul, „în” Duhul Sfânt. Activitatea „în afară” a lui Dumnezeu, adică, creația, mântuirea și sfințirea sunt opera comună a Sfintei Treimi, dar ea a fost împărțită între Cele trei Persoane: creația se atribuie Tatălui Care a creat, din voința Sa, prin Fiul, în Duhul Sfânt; răscumpărarea, Fiului Care S-a întrupat prin Duhul Sfânt, ascultându-l pe Tatăl; sfințirea, Duhului Care vine de la Tatăl, la cererea Fiului. În actul creației, Tatăl este izvorul, Fiul, limita, Duhul, devenirea. După Vasile cel Mare, „există o singură sursă a tot ce există, care creează prin Fiul și duce la desăvârșire prin Duhul” (Despre Duhul Sfânt, XVI, 38, în trad. cit., p. 378). Dumnezeu este „susținătorul și purtătorul de grijă al tuturor, prin Fiul, în Duhul Sfânt” (Grigorie Sinaitul, Capete de acrostih, 30, în „Filocalia”, rom., vol. 7, p. 100).

h) „Însușirile ipostatice sunt indicate în Dumnezeu, fiind într-un raport unele cu altele, căci ipostasurile se deosebesc între ele, dar nu după ființă. Dar, uneori, e numit ca fiind în raport și cu creația. Căci nu se poate numi Prea Sfânta Treime și Tată, precum se numește Dumnezeu nu înainte de veci, fără de început, mare și viu. Căci nu flecare dintre ipostasuri, ci numai unul dintre cele trei este Tatăl din Care sunt și la Care se referă celelalte. Dar, în raport cu creația, fiindcă aceasta este un lucru al Celor Trei, adus la ființă din nimic, și pentru cei făcuți sîi prin harul comun dăruit de Cei Trei, se numește Tată și Treimea. De pildă: «Domnul Dumnezeu ăla este un Domn» (Deut. 6, 4), sau «Tatăl nostru Cel din ceruri» înfățișează Sfânta Treime, ca un Domn și Dumnezeu al nostru și ca Tată al nostru, Care ne naște prin harul Său. Dar, în raport cu Fiul Cel de o ființă, numai Tatălui I se zice Tată. Și Lui I se zice și început, în raport cu Fiul și cu Duhul. Dar Tatăl e numit și în raport cu zidirea începută, dar, ca Stăpân și Creator al tuturor. Când deci Tatăl este numit început, în raport cu creația, început este și Fiul; dar nu sunt două începuturi (principii), ci unul. Deci, în sens de relație, I se zice și Fiului început (principiu) în raport cu creația, precum I se zice și Stăpân față de cele slujitoare. Prin urmare, Tatăl și Fiul cu Duhul sunt, față de creație, un singur început (principiu) și un singur Stăpân, un singur Creator, un singur Dumnezeu și Tată, un

singur Cărmuitor, Supraveghetor și toate celelalte. Iar dintre toate acestea, nici una nu este ființă. Căci nu s-ar zice în raport cu altceva dacă ar fi ființa Lui” (Grigorie Palama, Tomul aghioritic, 132, „Filocalia”, VII, p. 514).

4. Teologia trinitară susține că, atât existența ipostatică a Persoanelor treimice, cât și comuniunea inter-personală în sânul Tatălui sunt cu putință deoarece Dumnezeu este iubire (cf. I In. 4, 8 și 16). Din iubire, El Îl naște pe Fiul și-L purcede pe Duhul, ca ipostase libere. Numai un Dumnezeu Care este în Sine iubire supremă și veșnică subzistă ca Treime. Comuniunea intratreimică nu este determinată de o cauză din afară. Iubirea este cauza unității ființei și treimii Persoanelor. Dumnezeu este în ființa Sa dumnezeiască și veșnică iubirea însăși (Sfântul Chiril al Ierusalimului, Cateheza VI, 5).

Într-adevăr, pogorârea lui Dumnezeu în istorie se face tot din cauza iubirii și tot în numele Treimii, având drept scop adunarea umanității și creației la comuniunea cu însăși viața lui Dumnezeu (Col. 1, 20). Înțelegem, astfel, că Întruparea Fiului vizează tocmai transmiterea acestei vieți de comuniune care există în sânul Tatălui. Fiul a fost trimis în lume pentru a o introduce și a o atrage la modul de existență care se află în Treime. Este trimis în lume, ca Logosul veșnic existent în Dumnezeu, ca unul din Treime, ca purtător al vieții trinitare, iar nu, ca Persoană separată, izolată. Misiunea Sa este, în esență, dăruirea de Sine a Treimii.

La fel, și Duhul Sfânt, Duhul, Care „iese” din Tatăl, este trimis să dezvăluie ființa lui Dumnezeu ca viață de comuniune (cf. In. 14, 26; I Cor. 13, 13) și să antreneze lumea să devină părtaşă la viața divină, care strălucește tangibil în persoana Cuvântului întrupat. Ioan Evanghelistul, care vorbește pe larg despre natura și despre lucrarea Duhului Sfânt (cap. 16), subliniază, îndeosebi, rolul Acestuia de „paraclet”, de mângâietor și de apărător. Duhul este Cel Care-L preaslăvește pe Fiul deci Cel Care dă economiei Fiului dimensiunea ei eshatologică. De la Cincizecime, Biserica este dependentă de Duhul Sfânt, Care o leagă de veacul eshatologic. Prin Duhul Sfânt, Biserica trăiește atât în planul istoriei, cât și în cel al eshatologiei. Prin invocarea Duhului Sfânt, Biserica Se află în misterul continuității și al discontinuității istorice, punând viața ei sub „judecata” Duhului Sfânt.

5. Caracterul trinitar al Bisericii și al Tainelor merită să fie subliniat. Biserica este una în Hristos (Gal. 3, 28), ca un trup cu multe mădulare, ca un templu zidit din multe „pietre vii”. Dacă unitatea ei este garantată de Fiul, diversitatea creștinilor este opera Duhului Sfânt, Care-l sfințește pe fiecare în parte, în felul său propriu. Botezul și celelalte Taine sunt puncte de relație între Sfânta Treime și credincioși: Botezul - relația cu umanitatea lui Hristos (credinciosul s-a dezbrăcat de „haina de piele” a lui Adam și s-a îmbrăcat cu tunica Noului Adam); Ungerea cu Mir - pecetea Duhului Sfânt; Căsătoria - relația dintre Hristos și Biserică, model pentru raportul dintre soț și soție; Pocăința - împăcarea cu Biserica; Maslul - terapia trupului nedespărțit de suflet; Preoția - slujirea Bisericii; Euharistia - în care darurile ce se aduc la altar („jertfa fără de sânge”) se prefac în Trupul și în Sângele lui Iisus Hristos.

6. O înțelegere adecvată a creștinismului presupune nu numai acceptarea și mărturisirea doctrinei despre Treime, ci și transpunerea ei în practică, în cult și într-un mod de viață trinitar. Sfântul Vasile a insistat ca numele Duhului Sfânt să fie menționat în orice doxologie și invocare liturgică, deoarece actul mântuirii este un act trinitar. Tainele trebuie să facă posibilă prezența și lucrarea dătătoare de viață a Treimii. În acest sens, aspectul lor de memorial al economiei mântuirii trebuie să fie completat cu cel de invocare a prezenței și a revărsării Duhului Sfânt, Care Se numește „Dătătorul de viață”.

Liturghia înnoiește ființa Bisericii după chipul Sfintei Treimi, Care este invocată atât ca articol de credință: „Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim: Pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt, Treimea cea de o ființă și nedespărțită” (**Triada homoousion kai achoriston**), cât și la nivelul cuminecării cu Euharistia: „Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unesci unul cu altul prin comuniunea Aceluiași Duh” (Liturghia Sfântului Vasile). Liturghia nu este altceva decât o mare rugăciune și jertfă „pentru unirea tuturor”, după modelul comuniunii Sfintei Treimi. Nicăieri nu s-a păstrat mai corect învățătura despre Sfânta Treime decât în cărțile de cult: „Sfinte Dumnezeule, Cel Ce toate le-ai făcut prin Fiul cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt; Sfinte tare, prin Care am cunoscut pe Tatăl și prin Care Duhul Sfânt a venit în lume;

Sfinte fără de moarte, Duhule mângâietor, Care din Tatăl porcezi și în Fiul Te odihnești” (Stihiră, vecernia din Duminica Rusaliilor).

7. Învățătura despre Sfânta Treime are o însemnătate deosebită pentru viața duhovnicească a credincioșilor. Căci, așa cum Persoanele Sfintei Treimi există una în alta și din alta, într-o unitate ființială (*triada homoousion*), tot așa creștinii formează o unitate și o comuniune de credință, de nădejde și de iubire în Dumnezeu. Creștinul participă, prin har, la viața Sfintei Treimi: „În ziua aceea, veți cunoaște că Eu sunt în Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi” (In. 14, 20). Biserica este un popor al lui Dumnezeu și o comuniune de viață, după chipul Sfintei Treimi (cf. In. 17, 21).

8. Controversele trinitare, ca și cele hristologice au fost animate și de faptul că circulau multe ambiguități și confuzii în legătură cu termenii folosiți pentru sistematizarea doctrinei ortodoxe. De pildă, în anatematismele de la Niceea, *ousia* și *hypostasis* sunt folosiți ca termeni sinonimi, cu înțelesul de substanță particulară a unui individ. În Apus, începând cu Tertulian, terminologia era deja fixată: *substantia* însemna Dumnezeirea cea unică, comună, iar *persona*, individualitatea sau existența ipostatică, adică personalitatea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. În Răsărit, nu există echivalent grec pentru *persona*, fiindcă *prosopon* se putea folosi în sens modalist. În latină, atât *ousia*, cât și *hypostasis*, puteau să fie traduse cu *substantia*. Din această cauză, când în Orient se vorbea de trei ipostase, Occidentul înțelegea trei substanțe, adică triteism sau subordinaționism. La Niceea, când s-a afirmat o singură *ousia*, mulți au crezut că se sugerează crezta sabelianismului; iar, când s-a menționat dualitatea de *ousia*, ortodocșii au înțeles că e vorba de arianism.

În fond, la originea noțiunilor teologice divergente stă dificultatea de a exprima, în mod adecvat, Revelația lui Dumnezeu, ținând seama și de contextul istoric și cultural. Ce se înțelege prin *ousia* (esență), prin *physis* (natură) sau prin *hypostasis* (persoană) când vorbim despre Dumnezeu rămâne un domeniu de continuă dezvoltare teologică.

Să mai amintim și faptul că unele dispute teologice reflectă conflicte între mari centre de influență și de autoritate bisericească (Alexandria-Antiohia) și maschează amestecul între religie și politică în această perioadă a istoriei. A fi *ortodox* sau a fi *eretic* are rezonanță nu numai religioasă, ci

și politică. Mai mulți împărați au fost filoarieni, arieni sau apostati. Teodosie I este antiarian deci un împărat nicean. Printr-un edict din 380, cei care aderă la mărturisirea de la Niceea sunt *creștinii ecumenici*, ceilalți, antiniceeni, sunt declarați *eretici*. Mărturisirea de credință din 381, fiind promulgată de împărat, devine obligatorie pentru toți, ca religie de stat (*lex*).

Stabilirea dogmei și a terminologiei trinitare

9. În fixarea dogmei și a terminologiei trinitare, Ortodoxia a avut contribuția unor personalități și a unor gânditori de o mare autoritate teologică: Atanasie de Alexandria (293-373), Grigorie de Nazianz (329-390), Grigorie de Nyssa (335-394), Vasile de Cezareea (330-379), Chiril al Alexandriei (380-444), Chiril al Ierusalimului († 386), Ioan Hrisostom (354-407), Asterie de Amasia († 410), Sinodul ecumenic din 381, prin reafirmarea Crezului de la Niceea, prin completarea acestuia cu articolul de credință despre Duhul Sfânt, prin condamnarea arianismului (în cele trei forme cunoscute) și a pnevmatomahilor, constituie un triumf al teologiei „Părinților capadocieni” sau „neo-niceeni”. Într-adevăr, ei explică „dogma de la Niceea”, raportul dintre substanța divină una și trei Persoane ale Treimii.

a) **Sfântul Vasile de Cezareea** (330-379), cunoscut ca mare organizator și liturgist, a scris *Împotriva lui Eunomie* (3 cărți) și *Despre Duhul Sfânt*, contribuind la popularizarea termenilor trinitari prin textele de cult. De altfel, el a făcut o profundă exegeză a doxologiei tradiționale: „*Mărire Tatălui și Fiului, împreună cu Duhul Sfânt*”. Pentru acesta, doctrina ortodoxă este aceea care învață o *ousia* și trei *ipostase*. Acești termeni nu sunt sinonimi deci nu trebuie folosiți fără distincție: *Ousia* nu este o negație, ci, ființa lui Dumnezeu, centrul Său neapropiat și neobiectivat.

După părerea sa, Eunomie, care învăța că Fiul fiindcă este născut nu este Dumnezeu în sens strict, deoarece Dumnezeu nu poate comunica natura Sa, având ca proprietate *nenăscerea*, face confuzie între *eternitate* și *nenăștere*. Nenașterea se aplică numai existențelor materiale create, zicea Eunomie. A fost deci un timp, când Fiul n-a existat (Arie era de aceeași opinie, anume că Fiul nu

există când S-a născut). Dimpotrivă, Sfântul Vasile afirmă că Fiul e născut veșnic, are o naștere eternă. Nenașterea Tatălui înseamnă că Acesta are propria Lui cauză, principiu.

Sfântul Vasile a combătut opinia care pretindea că Duhul este o creatură. El susține dumnezeirea și consubstanțialitatea Tatălui și a Fiului, inclusiv, *homoousios*. El nu numește Duhul *homoousion*, ci, *homotimon*.

Sfântul Vasile e cunoscut prin argumentarea biblică a doctrinei trinitare, exegeza sa fiind la baza teologiei dogmatice, ea și prin importanța acordată tradiției liturgice, ca regulă de credință. De asemenea, el a compus o *liturghie* în care aplică principiul *lex orandi - lex credendi*.

b) **Sfântul Grigorie de Nazianz** (329-390), „Teologul”, poet și predicator de mare talent, este cunoscut, mai ales, pentru *Cuvântări teologice*, scrise pentru a combate părerile anomeciilor, ale eutihienilor și ale pnevmatomahilor. Lui i se datorează câteva precizări esențiale de termeni.

Grigorie de Nazianz distinge, în „îconomia” divină, trei perioade (cf. Evr. 12, 26-27): Legea Vechiului Testament, Evanghelia lui Hristos, Cincizecimea sau Venirea Duhului Sfânt. Fiecare perioadă revelă o persoană distinctă a Sfintei Treimi. În a treia perioadă, după Cincizecime, Dumnezeu Se descoperă ca Sfântul Duh.

Pentru Sfântul Grigorie, Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt reprezintă termeni de relație, adică desemnează relațiile interne dintre Cele trei Persoane. Desigur, există particularități comune sau caracteristici treimice. Aceste nume nu se referă însă la substanța divină identică și comună, ci, la originea, la principiul fiecărei persoane, „Dumnezeu-Tatăl” nu se referă nici la ființă, nici la lucrare, ci, la relația de origine și de comuniune ființială ce există între Tatăl și Fiul. Aceste distincții personale sunt: nenașterea pentru Tatăl; nașterea pentru Fiul; purcederea pentru Duhul Sfânt. Doctrina de la Niceea trebuie înțeleasă în același sens: o singură ființă - substanță în trei ipostase - persoane. Deosebiri, după atribute sau lucrări, de pildă: Tatăl este ființa transcendentă absolută, iar Fiul are rolul de a stabili relația cu lumea creată duc la subordinaționism și la arianism.

Teologia trebuie să recunoască Tatălui atributul de principiu, de origine al Fiului, prin naștere, iar al Duhului, prin purcedere. Tatăl este originea Dumnezeirii Care se vâdește în Fiul și în Sfântul

Duh, în primul, ca Fiul născut, în cel de al doilea, ca Duh purces. Un Dumnezeu unic și trei Persoane, fiecare cu proprietatea Sa: „*Dar nici să despărțim naturile după învățătura lui Arie, care, pe bună dreptate, a fost numită nebulie, nici să cădem în sârăcia iudaică și să presupunem un fel de invidie în natura dumnezeiască, atribuind numai Celui nenăscut Dumnezetrea și temându-ne că, în acest caz, s-ar pierde pentru noi oarecum divinitatea, mărturisind că este Tatăl unui Dumnezeu adevărat și de-o ființă cu El. În sfârșit, nu trebuie să admitem nici existența celor trei principii primordiale, care se împotrivesc și se războiesc între ele, introducând printr-o asemenea greșală poliarchia elinică, de care abia am scăpat*” (Cuvântare apologetică. Despre fugă, cap. 37).

e) **Sfântul Grigorie de Nyssa** (335-394), fratele cel mic al Sfântului Vasile, teolog și scriitor mistic, încearcă o sistematizare a credinței, după metoda lui Origen (185-255), folosind însă afirmațiile teologice ale celorlalți capadocieni. Într-adevăr, el este de acord cu multe din principiile teologice lui Origen, mai ales, cu metoda alegorică de interpretare a Bibliei, dar nu admite toate concluziile și opiniile acestuia. Ca și Origen, el susține pre-existența sufletelor, numai în euegetul lui Dumnezeu. La rândul său, Grigorie de Nyssa l-a influențat, cu teologia sa mistică, pe autorul *Scrierilor areopagitice* (texte atribuite lui Dionisie Areopagitul), care datează de la sfârșitul secolului IV.

În lucrarea sa, *Despre Sfânta Treime*, Grigorie respinge ideea că în Treime ar fi trei dumnezei. Distincțiile între cele trei persoane nu pot fi stabilite pe baza relațiilor sau a lucrărilor lor externe, care implică grade de putere și de glorie. Chiar numele derivate din lucrări nu împart ființa. Ceea ce determină distincțiile sunt relațiile interne ale persoanelor. Contra lui Apolinarie, Grigorie de Nyssa afirmă integritatea naturii umane a lui Hristos. Ca urmare a unirii ipostatice, are loc comunicarea proprietăților unei naturi către cealaltă natură (*communicatio idiomatum*).

10. Cu Părinții capadocieni, doctrinele fundamentale ale creștinismului, ca și terminologia trinitară, sunt definitiv stabilite și organizate, folosindu-se argumente sistematice.

Ei fac o distincție clară între *ousia* și *hypostasis* - termeni folosiți la Niceea ca sinonimi (trăduși în Occident cu *substantia*) - de unde, ambiguitatea care exista în această perioadă a secolului

IV. *Ousia* desemnează esența comună - Dumnezeirea, iar *hypostasis* exprimă subzistența personală, individuală. Ființa comună la care participă persoanele este tot atât de reală, ca și entitățile personale, ipostatice. Deci, Dumnezeu este o unitate de ființă și treime de ipostase. Distincțiile sau proprietățile ipostatice arată relațiile interne de origine, nu o separare în Dumnezeire.

În teologia lor trinitară, aceștia au dat o importanță capitală exegezei biblice, presuposițiile filozofice și ontologia speculativă fiind restrânse de limite precise. Dacă acești termeni au căpătat vigoare și autoritate este pentru că ei au fost folosiți în cult. În fine, comuniunea intratreimică, întruparea Cuvântului și unirea ipostatică, manifestarea și lucrarea lui Dumnezeu prin energiile divine necreate (Cum se poate vorbi de *homousion* dacă *ousia* nu s-a revelat?), toate acestea rămân mistere divine, neapropiate și necuprinse în vocabularul chiar simbolic.

Controverse și erezii cu privire la doctrina trinitară

11. Până în secolul IV, doctrina Treimii a fost în centrul discuțiilor teologice. În aceste dispute teologice au fost folosite nu numai diferite metode de exegeză biblică și termeni teologici cu variate sensuri, ci și argumente logice și speculații filozofice, luate din sistemele timpului. În general, teologia creștină a fost confruntată cu următoarele probleme: Ce proprietate îl distinge pe Fiul de Tatăl? În ce sens Fiul este divin, egal cu Tatăl? Ce determină distincțiile dintre Cele trei Persoane? De unde, și tendințele primare antitrinitare:

a) **tendințele „monarhianiste”**, care atribuiau numai Celui „nenăscut” - Tatălui Dumnezeirea, în timp ce nașterea Fiului din Tatăl este secundară;

b) **tendințele „subordinaționiste”**, care învățau că Fiul este o ființă mai mică decât Tatăl deci inferioară și inegală, deși co-eternă (origenistii susțineau, în același timp, eternitatea Fiului și subordonarea Acestuia față de Tatăl);

c) **tendințele „modaliste”**, după care există o „trinitate” numai pentru revelația în exterior a lui Dumnezeu, dar nu ca subzistență individuală sau ca existență ipostatică.

Dat fiind faptul că aceste tendințe exclusive încăleau principiile fundamentale ale credinței

creștine, Biserica a intervenit pentru a face cunoscută poziția ortodoxă. În principiu, Biserica creștină în totalitatea ei n-a admis să fie împărțită ființa lui Dumnezeu și nici ca o parte a Treimii să fie numită „creatură”. Trebuie să mărturisim un Dumnezeu Unic și Cele trei Persoane libere, pe fiecare cu proprietatea Sa.

Aceste poziții și erezii antitrinitare nu pot fi descrise în mod sintetic. Sinodul ecumenic din 381 le menționează pe cele mai importante și face anumite deosebiri în ce privește atitudinea canonică a Ortodoxiei. După cum s-a văzut, Părinții capadocieni consideră că la originea acestor devieri teologice există două influențe: critica creștinismului, formulată de teologia iudaică, un fel de monarhianism reducăționist și de poliarhia elenistă, care sugera existența a trei principii primordiale. După cum se știe, teologia iudaică nu recunoaște că Fiul este născut din Tatăl, din eternitate, și că El există în virtutea propriei Sale Persoane. Ea afirmă că Fiul este ca toți ceilalți „fi ai lui Dumnezeu”, care se bucură de filiație divină prin har, dar nu după ființa divină.

a) Monarhianism. Cum se afirmă, deodată, „monarhia” Tatălui, care este principiul unității lui Dumnezeu, fără a se nega existența ipostaselor și Trinitatea lui Dumnezeu, fără a introduce „multiplicări” în ființa Sa necompusă, simplă? Erezia cunoscută ca „monarhianism” a pornit de la intenția de a combate teza celor care susțineau „multiplicitatea” conilor (ebioniții) și dualismul teist (Marcion), numiți și *alogoi*, deoarece respingeau învățătura despre Logos, exprimată în Evanghelia după Ioan (evanghelie scrisă - după aceștia - de Cerinthus), doctrina Logosului fiind la baza tuturor speculațiilor gnostice, în general.

Teza principală a monarhianismului este aceea că divinitatea lui Hristos nu poate fi echivalată în nici o formă cu cea a Tatălui, deoarece acest fapt ar distruge monarhia, principiul unității lui Dumnezeu. Trinitatea divină este, astfel, respinsă. Există mai multe variante ale acestei teze: **monarhianismul dinamic** (*dynamis* = putere), după care Cuvântul este o simplă putere, forță divină care emană de la Tatăl, dar nu este Dumnezeu Însuși. Fiul nu este o persoană care subzistă împreună cu Tatăl, *Theodot* este condamnat de Biserica din Roma, în 195, pentru că refuză să-I atribuie lui Hristos numele de Dumnezeu. La fel, și urmașul său, *Artemon*. **Monarhianismul modalist**, care apare

în Asia Mică și se dezvoltă la Roma; acesta este propagat de *Praxeas*, către 190, apoi, de *Noet de Smyrna* și de *Sabelie*. Această variantă este opusă radical ideii de trinitate, identificându-l pe Hristos cu Tatăl. Iisus Hristos este Dumnezeu, dar Hristos e Tatăl Însuși. Cele trei ipostasuri reprezintă „moduri” în care Dumnezeu apare în exterior.

Paul de Samosata a sistematizat erezia cunoscută sub numele de *monarhianism*. Mare teolog și om politic, devenit episcop de Antiohia în 260, combătut de origeniști din Alexandria, el neagă subzistența personală a Cuvântului lui Dumnezeu. Acesta fiind doar o putere a Tatălui, singura persoană divină, principiul unic (monarhia) al ființei divine. Sinodul ecumenic de la Niceea (325) îi numește pe adepții lui Paul „pauliniști”, cărora le impune, la revenirea la Ortodoxie, să fie „rebotezați” (Canonul 14). Preoții lor, de asemenea, să fie rebotezați, apoi hirotoniți.

Presupozitia lui Paul de Samosata este următoarea: creștinismul este o religie monoteistă, ca și iudaismul; de aceea, în polemica cu păgânii, învățătura despre unitatea lui Dumnezeu este esențială. Această unitate este de așa natură, încât numai Tatăl posedă Dumnezeirea și este Dumnezeu cu adevărat. Nici Fiul nu este Dumnezeu, nici Cuvântul, nici Înțelepciunea. Cuvântul este „puterea” lui Dumnezeu (de unde, denumirea de monarhianism „dinamic”) deci nu o persoană distinctă care coexistă împreună cu El. Iisus este un om, dar în El a locuit puterea sau înțelepciunea lui Dumnezeu. El devine Fiul numai după întrupare, după ce S-a născut în pântecul Maicii Sale. Paul face, astfel, deosebirea între Cuvânt (Logos) și Fiul, spunând că Fiul este Cuvântul întrupat, doar în sensul că în Fiul sălășluiește Înțelepciunea (Logosul), așa cum a locuit în Moise și în Profeți. Iisus nu este divin, ci, un om care a primit în El „ca într-un templu”, puterea „de sus”. Între Iisus și Cuvântul este doar o unitate morală. Paul insistă atât de mult asupra unității lui Dumnezeu, încât persoanele și particularitățile lor ipostatice dispar. Numai Tatălui I se atribuie născuterea și deci Dumnezeirea. Nașterea Fiului, filiația, nu este esențială. Din această cauză, Paul fusese deja condamnat, în 268, de origeniști.

Susținând că Logosul care a locuit în Moise și în Profeți a locuit în omul Iisus, pe care Dumnezeu L-a adoptat după Răstignire și după Înviere și Căruia L-a dat un fel de dumnezeire, Paul continuă

adoptianismul, erezie apărută la Roma, datorită lui Theodot (câtre 195). După acesta, Iisus, Care S-a născut în mod miraculos dintr-o fecioară, a primit, la Botezul în Iordan, Duhul Sfânt; de aceea este Hristos. El a fost răstignit, a înviat și a mântuit lumea prin ascultarea Sa, pentru care Dumnezeu L-a adoptat ca Fiul Său. Între Ei se află o relație de iubire, nu o unitate de substanță.

Paul de Samosata folosește termenul de „homousios” în sensul că Logosul face parte din ființa dumnezeiască a Tatălui, deci, pentru a nega că, Cuvântul are o subzistență sau o ipostasă proprie. Astfel, el nu acceptă nici existența Cuvântului ca ipostasă-persoană completă, egală, alături de Tatăl, nici unirea reală a Fiului cu umanitatea în Iisus Hristos. Sinodul din Antiohia, din 264, nu a eliminat eroarea lui Paul. Sinodul din 268 l-a condamnat, dar Paul n-a acceptat depunerea și a rămas în funcție până în 272. Tot la acest sinod a fost respins termenul de „consubstanțial”, deoarece era folosit cu sensul că Fiul nu are o subzistență independentă. În 325, termenului i s-a dat un alt sens: Fiul și Tatăl sunt de o ființă, dar fiecare are ființa dumnezeiască deplină în ipostasul Său propriu.

b) Subordinaționism. Arianismul este învățătura lui Arie (cca.256-cca.336), preot în Alexandria, discipol al lui Lucian de Antiohia, acesta, din școala lui Origen (185-254), care, invocând anumite texte biblice (Pilde 8, 22; In. 14, 28; 17, 3), susține că ființa lui Dumnezeu este unică și incomunicabilă și trage concluzia că Fiul nu are o natură identică, cu Tatăl. Separând firea Tatălui de cea a Fiului, Arie face o diferență între „născut” și „creat”, de unde, inferioritatea Fiului. Fiul e Dumnezeu nu în mod adevărat prin naștere, ci este creat; de aceea El are un început. Arie a formulat eresia sa, spunând: „A fost un timp când Fiul nu era”, adică, Tatăl a existat înainte de și fără Fiul. Fiul nu este de aceeași natură cu Tatăl, dar se deosebește de celelalte creaturi. El e cea dintâi dintre creaturi, înțelepciunea creată sau „chipul” lui Dumnezeu, instrumentul prin care Tatăl a creat celelalte creaturi.

Deși a fost apărut de Eusebie, episcop de Nicomidia, Arie a fost vehement criticat de episcopii Alexandru și Atanasie de Alexandria. Sinodul I ecumenic formulează răspunsul ortodox împotriva ereziei ariene, sub diverse expresii: „Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii”, „nă-

cut, iar nu făcut”, „Cel Ce este de o ființă cu Tatăl”. Esența Fiului este identică, cu a Tatălui, iar nașterea Sa din Tatăl este din veci, ceea ce înseamnă că Tatăl n-a existat vreodată fără Fiul.

Discipolii lui Arie s-au separat în două grupuri: unul care susținea că nimic nu e comun între Tatăl și Fiul (**eunomienii**); altul, care accepta că Fiul are o esență asemănătoare cu cea a Tatălui (**homoeuți**). Disputa ariană nu se sfârșește cu Sinodul I ecumenic (325), deoarece arianismul este adoptat de către urmașii împăratului Constantin, Constant (353-362) și Valens (364-378), care-l persecută pe partizanii Crezului de la Niceea. Pentru unii Părinți ai Bisericii, erezia lui Arie ar fi o urmă târzie a politeismului păgân care, reducând divinitatea la o categorie fizică, adoră creatura. Pentru patriarhul Fotie, arianismul ar fi o tentativă de a introduce sistemul filozofic grec (elenismul) în teologie, la care Biserica a rezistat. Combătând un pretins modalism, pe care episcopul Alexandru l-ar fi exprimat într-o omilie (ținută în 318) despre unitate în Treime, Arie recurge la subordinaționism hristologic, poate cea mai gravă erezie pe care o cunoaște istoria Bisericii. Într-adevăr, afirmația că nașterea din Tatăl a Fiului sau că relația parentală și filială între Tatăl și Fiul nu sunt esențiale, pornea de la teza că Fiul este o putere mai mică decât Tatăl. Origen însuși, care nu nega eternitatea persoanelor, prefera să le deosebească în termeni de subordonare.

c) Modalism. Punctul de plecare în teza lui Sabelie este tot monoteismul „monarhic” de influență iudaizantă. Combătând arianismul, care-l separa pe Tatăl de Fiul în mod radical (Creator-creatură), Sabelie susține că Tatăl și Fiul trebuie să fie interpretați ca diferite aspecte, moduri sau condiții în care ființa dumnezeiască apare în exterior, nu ca persoane distincte în unitatea Dumnezeirii. Dumnezeu, în propria Sa ființă nediferențiată, simplă este numai o singură persoană, dar, în relațiile cu creația, se exprimă în trei moduri (de unde, denumirea de *modalism*): este Tatăl când îl considerăm ca ființă supremă care a creat universul, așa cum se descoperă, mai ales, în Vechiul Testament; este Fiul ca revelat în Hristos și ca Mântuitor, Dumnezeu Care este în Hristos este Tatăl Însuși, Care a luat Trup din Maria și a devenit Fiul, Care este, deci, umanitatea lui Hristos și Care a

suferit pe cruce (patripasianism); El este Duhul ca paraclet, slăviitor.

Prin urmare, pentru Sabelie distincția dintre Tatăl și Fiul este doar nominală, Tatăl și Fiul fiind simple „modalități” în care Dumnezeu apare. Ființa lui Dumnezeu sau Dumnezeirea este, în fond, nediferențiată: personalitatea trinitară reprezentând doar o „mască” pe care o ia în manifestarea ei în afară. Sabelie negă, astfel, distincțiile ipostatice în ființa divină. De notat că Sabelie n-a folosit termenul de *prosopon* în sens de „mască”, imagine, aparență, pentru a se referi la Fiul, ci, le-a considerat pe toate cele trei denumiri manifestări ale lui Dumnezeu, ca fiind o singură *prosopon*. În perioada în care *prosopon* era înțeles ca aparență exterioară, ortodocșii i-au acuzat de sabelianism pe cei care vorbeau de trei *prosopa*.

La Roma, Sabelie a fost condamnat de papa Callist.

Sinodul din Constantinopol (381), care decide ca mărturisirea de credință de la Niceea (325) să nu fie alterată, menționează ereziile ce trebuie să fie anatematizate, în special: eunomicenii sau anomienii, arienii sau eudoxienii, semi-arienii, macedonienii sau pnevmatomahii, sabelienii, marcelianii, fotinienii și apolinarisții (Canonul I). În canonul 7, se impune ca sabelienii să fie rebotezați, ca necreștini, dacă revin la Ortodoxie. La fel, și canonul 95 al Sinodului Quinisext din 691.

d) Macedonianism. Este o formă de subordinaționism cu privire la persoana Duhului Sfânt. **Macedonie**, episcop de Constantinopol (362) învăța că Duhul este o creatură (*ktisma*) - exact ce spunea Arie despre Cuvântul - și un „rob” al lui Dumnezeu-Tatăl. Partizanii lui Macedonie, numiți „pnevmatomahi” - adversarii ai Duhului Sfânt - au fost sever criticați de Părinții capadocieni. Macedonianismul a fost condamnat de Sinodul din 381, care a adoptat un articol de credință despre Duhul Sfânt, dar fără să folosească expresia *homoousios* (de o ființă). Sinodul VI (trulan), în canonul I, confirmă acest articol în care se formulează „teologia Duhului Sfânt”, respinge erezia lui Macedonie și declară că „Duhul Sfânt este consubstanțial (*homoousios*) cu Hristos Dumnezeuul nostru”. Patriarhul Tarasie al Constantinopolului, într-o scrisoare adresată, după Sinodul de la Niceea din anul 787, Papei Adrian I al Romei, menționează: „erezia lui Macedonie și a

discipolilor săi, pnevmatomahi, care declară că Duhul Sfânt este creatură și rob al Tatălui”. Sinodul decide ca pnevmatomahii să fie primiți în comuniunea ortodoxă după ce anatematizează în scris (*libellum*) erezia lor.

Comentariu: Ex Patre Filioque

Ex Patre Filioque (din Tatăl și Fiul) - doctrină formulată de Sinodul din Florența (1438) după care Duhul are ființa Sa, în același timp, și de la Tatăl și de la Fiul și purcede etern din Unul și din Altul, ca dintr-un singur principiu și printr-o singură ieșire. Și, fiindcă tot ce are Tatăl l-a dat și Fiului când l-a născut, în afară de Persoana Sa ca Tată, l-a dat Acestuia și purcederea Duhului, Sinodul din Lyon (1274) afirmase că Tatăl e originea primă a Duhului, ca principiu fără principiu, dar și ca Tată al Fiului unic, astfel că, împreună, constituie unicul principiu, din care purcede Duhul. **Filioque** ar vrea să sublinieze complementaritatea între Tatăl și Fiul, de aceea originea eternă a Duhului nu e fără legătură cu cea a Fiului; El este, în același timp Duhul Tatălui și Duhul Fiului.

Teologia ortodoxă n-a admis **Filioque**, deoarece în Sfânta Treime, Tatăl este originea unică a celorlalte Persoane. Duhul purcede din Tatăl prin Fiul (**ex Patre per Filium**) - acceptă ortodocșii, la Florența. **Filioque** nu este o formulă biblică, schimbă teologia despre monarhia Tatălui, în plus, alterează dogmele Sinodului ecumenic din 381, fără consensul Bisericii. A fost introdus în liturgia catolică, între sec. VIII și XI, fiind cunoscut, deja, în Spania și la Roma, în sec. V-VI. Reformatorii l-au acceptat fără comentarii.

(Vezi: Paraschiv V. Ion, „*Filioque în perspectivă învățăturii despre dogmă, teologumenă și părere teologică particulară*”, în Ortodoxia, XXV (1973), nr. I, pp. 39-54).

În discuțiile recente, au fost subliniate mai multe aspecte:

Dogma despre Dumnezeu - Sfânta Treime nu e o chestiune de metafizică, ci e un mister care depășește conceptualizarea. Trebuie să fie recunoscută lipsa de precizie a terminologiei trinitare, folosite în secolele III-V, în special, în ce privește distincția între **nașterea** Fiului și **purce-**

derea Duhului (Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, V, 8).

Tema principală a dogmei trinitare este **prezența și lucrarea Tatălui prin Fiul în Duhul** în creație, în istorie și în Biserică. În dezvoltarea acestei doctrine, întrebarea: în ce mod Fiul este cauză în purcederea Duhului de la Tatăl, a fost inevitabilă. Folosind clauza **Filioque** (și de la Fiul), teologia apuseană a acceptat o subordonare (sistematică) a Fiului față de Tatăl și a Duhului față de Fiul, fără să țină seama de reciprocitatea ontologică dintre Hristos și Duhul. Teologia răsăriteană a insistat ca Duhul să nu fie trecut pe un

plan secundar față de Fiul, și nici deplasat în domeniul pietății și al formulelor liturgice.

Introducerea unilaterală a clauzei în Crezul din 381 este nevalidă, căci, pentru ortodocși, Simbolul are nu numai o semnificație istorică și o autoritate ecumenică, ci a devenit un text liturgic, folosit ca mărturisire de credință personală la primirea Tainelor: Botezului, Spovedaniei, Euharistiei și Hirotoniei. De asemenea, s-a spus că **Filioque** a apărut într-o cultură teologică proprie și consună cu un sistem dogmatic occidental, de aceea nu trebuie să fie transferat și impus altei culturi și concepții dogmatice.

Bibliografie

- D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, EIB, 1993.
- D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, cap. „*Sfânta Treime, structura supremei iubiri*”, pp. 282-320.
- Sfântul Atanasie cel Mare, *Către Serapion*, col. PSB nr. 16, EIB, 1988, pp. 24-107.

XI. Dumnezeu-Creatorul

Creația cosmică, materială și spirituală, adusă „dintru neființă în ființă”

1. „*La început Dumnezeu a făcut cerul și pământul*” (Fac. 1, 1). Cea dintâi afirmație teologică a Bibliei este reluată de Crezul de la Niceea (325) în primul articol: „*Credem în Unul Dumnezeu-Tatăl paterocratorul...*”. Acest adevăr este cunoscut din revelația istorică a lui Dumnezeu, dată prin Profeți și prin Apostoli (In. 1, 1-5), de aceea doctrina creștină despre creație nu se confundă cu mitologia sau cu cosmologia. Numai sentimentul religios, credința poate să accepte acest mesaj. Pe cale naturală, omul nu știe când și cum a apărut universul: „*Nu știu cum v-ați zămislit în pântecul meu... Ziditorul lumii care a zidit pe om de la naștere. Acela vă va da duh și viață*” (II Mac. 7, 22-23). El înțelege, totuși, semnificația universului: „*El mi-a dat cunoștința cea adevărată despre cele ce sunt...*” (Înt. 7, 17). Filozofia și știința nu cunosc toate misterele lumii: haosul fără viață inițial și coerența universului.

Revelația naturală este completată de revelația supranaturală.

2. Tatăl este Dumnezeu Atotfăcătorul (**patocrator**), Dumnezeu Atotputernic, Care creează lumea în timp și în spațiu, adică, aduce „dintru neființă în ființă” creația sensibilă, empirică și cea inteligibilă, nevăzută. Biblia creștină se deschide cu cartea *Facerea* (Geneza), după care Dumnezeu Tatăl creează din voia Sa liberă și personală, prin Cuvântul Său Creator și Proniator: „*Să fie lumină...*” (Fac. 1, 3). Prin Cuvântul Său le-a tras pe toate la existență din nimic: „*El a zis și s-au făcut. El a poruncit și s-au zidit*” (Ps. 32, 9). Iar prin Duhul Său, Care acoperea, la început, apele (Fac. 1, 2), Dumnezeu a pus în făpturi „*suflete de viață*” (Fac. 1, 30; 2, 7). „*În șase zile a făcut Domnul cerul și pământul, iar în a șaptea a încetat și S-a odihnit*” (Ieș. 31, 17). De aceea, ziua a șaptea este zi de odihnă, închinată Domnului. Dumnezeu, la sfârșit, a văzut că toată creația Sa era bună (Fac. 1, 31).

3. Vasile cel Mare, vorbind de lucrările trinitare în legătură cu crearea lumii, reține: Tatăl este cauza inițitoare a tot ce e creat, deoarece din iubirea Sa părintească și din voința Sa liberă creează totul; Fiul este cauza eficientă, fiindcă prin El vine la existență tot ce e creat; Duhul este cauza sfinșitoare, pentru că prin El ajunge creația la desăvârșire (*Despre Duhul Sfânt*, 16, 38). Grigorie de Nazianz spune că Duhul este co-creator cu Fiul, atât în creație, cât și în Înviere (**Omilia XLI la Cincizecime**, 14).

4. Iisus Hristos vorbind despre a doua Sa venire, amintește de începutul (**ab initio**) creației (**ktisis, creatura**), pe care a adus-o la existență Dumnezeu (Mc. 13, 19). La început (**bereshith, en arche, in principio** - reluat de Ioan 1, 1) indică punctul de plecare, originea cosmosului în timp și în spațiu, care nu sunt realități materiale, ci desemnează limitele creației, ceea ce înseamnă că nici un lucru nu este liber de „unde” și de „când”. Nu există timp și spațiu fără Dumnezeu, dar ființa Lui este în afara temporalității și a spațialității. Creația a fost „adusă” din neființă la ființă, din nimic „într-un moment”, numai prin Cuvântul lui Dumnezeu (Ps. 32, 6). A **crea** înseamnă a „aspi-ra” spre ființă, a „trage” o existență virtuală în realitatea actuală: „Dumnezeu a zis: Să fie lumină, și a fost lumină” (Fac. 1, 3). În acest sens, actul creator (**ktisis**) prin care Dumnezeu „cheamă la ființă cele ce încă nu sunt” (Rom. 4, 17), „toată făptura” - **ktisma** (I Tim. 4, 4), „zidirea această” (Evr. 9, 11), înseamnă **creatio ex nihilo**. „Căci din ce n-a fost” a creat El (II Mac. 7, 28). Care a făcut toate cu cuvântul Său (Înt. 9, 1): „Toate s-au făcut prin El și pentru El” (Col. 1, 16). Creația a fost făcută pentru om, pentru ca acesta să o întoarcă în dar lui Dumnezeu.

5. **Ex nihilo** înseamnă că nu există o materie preexistentă creației, pe care Dumnezeu ar fi organizat-o. Cosmosul a fost creat anume ca materie, cer și pământ. Dualitatea fapturilor se observă în lumea sensibilă, care este limitată de timp și de spațiu, prin descompunere și prin moarte, și în lumea inteligibilă, care nu este supusă morții. Totuși, lumea imaterială („cerul”) este tot creată și se supune aceluiași legi ale creației, iar legile și relațiile ei sunt imateriale. Mișcarea și devenirea sunt proprii materiei, care nu este eternă. Evoluția naturii arată că lumea nu poate fi, în același timp,

ceva veșnic și în devenire. Universul, adică sistemul solar și galaxiile cele mai îndepărtate, înseamnă infinitul.

6. Dumnezeu a creat lumea „din nimic”, prin voia Sa, liber: „Toate câte a vrut Domnul a făcut în cer și pe pământ” (Ps. 134, 6). Dumnezeu creează prin aceea că vrea, nu prin aceea că există, adică, din necesitate. Creația nu este o emanație divină și nu stă în raport cu Creatorul, cum stă cauza cu efectul. Făpturile sunt venite la existență „în urma” Lui, nu născute sau purcese din veșnicie din ființa Sa (emanaționism). Făpturile sunt rezultatul hotărârii libere și al lucrării creatoare divine; deși necreată, aceeași lucrare începe și încetează. Este buna plăcere a lui Dumnezeu ca să determine creaturile să participe la bunătatea și la iubirea Lui: „Tu ai creat toate lucrurile, Tu ai voit ca ele să fie, și ele au fost create” (Apoc. 4, 11). Dumnezeu nu creează lumea din necesitate, ci din libertatea și din bunătatea Sa, anume, ca să dea omului un mediu de realizare a vocației lui, în limitele creatului. Dar nici lumea nu se ivește de la sine. O creație independentă de Creator nu există, iar Dumnezeu a adus lumea din neființă la ființă, n-a creat-o din ceea ce era sau din Sine. Cuvântul lui Dumnezeu e Dumnezeu necreat, iar lumea aceasta materială, creată, Dumnezeu a creat o lume pe cale de perfecțiune spre destinul ei. Dumnezeu, ca Stăpân atotputernic, dirijează acest proces, desigur, cu colaborarea omului.

7. Toată creația este bună: „Și a privit Dumnezeu toate câte făcuse și iată erau bune foarte” (Fac. 1, 31). Este bună și binecuvântată de Dumnezeu. Ea se mișcă în interiorul lui Dumnezeu (F.A. 17, 28), adică aspiră spre Creator, caută să se întoarcă la El, ca la sursa ei. Se numește „parte” a lui Dumnezeu nu prin substanța ei, ci prin **rațiunea** după care a fost creată, care preexistă în Dumnezeu (Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7, p. 81). Rațiunea ei nu este deci a răului, ci a binelui. Lumea nu este produsul spiritului rău, nici nu a fost creată spre a pedepsi în ea sufletele pentru păcatele lor preexistente, cum susținea origenismul. Materia nu este rea în esența ei, ci în mod accidental. Lumea a fost creată perfectă, dar cu o perfecțiune în devenire, tocmai pentru că este destinată unui alt scop spre care se mișcă. Lumea a fost destinată și încredințată omului (Fac. 1, 26), de aceea în cursul ei spre finalitate, ea poate să

eșueze, fiind determinată de libertatea omului. Deși minată și împărțită de puterile răului, din cauza neascultării omului, creația n-a pierdut bunătațea și frumusețea ei intrinsecă, de origine. Creația, chiar în această stare căzută, dorește să fie eliberată și așteaptă să fie răscumpărată din această dependență tiranică (Rom. 8, 21).

8. În creație, se pot distinge mai multe niveluri de viață:

a) Viața lui Dumnezeu, Care există prin El în-suși, Care este veșnic, fără început și fără sfârșit, nu precede din altceva și este izvorul a toată viața;

b) Viața îngerilor care sunt creați fără de păcat;

c) Viața omenească, creată, atinsă de păcat și muritoare;

d) Viața subumană, aceea a animalelor și plantelor, care este creată, muritoare și atinsă de păcatul omenesc, într-o lume care a căzut;

e) Viața puterilor răului, îngeri creați buni, care, datorită voinței și faptelor proprii, acționează spre rău și se opun planurilor lui Dumnezeu și demăturează viața pe pământ.

„Îtruparea Domnului duce la apariția unei vieți noi și unice, aceea a Cuvântului (tipul a) unit cu Trupul (tipul c). Aceasta este viața veșnică a lui Dumnezeu care a îmbrăcat o formă, un corp uman, viața lui Iisus Hristos” (Vezi, Documentul Ortodox „Iisus Hristos - Viața lui”, trad. cit., p. 8).

9. Prin „lucrurile nevăzute” (sau cerurile sau cele mai presus de ceruri) se înțeleg puterile cerești, cetele și oștirile îngerilor, creaturi spirituale, fără trup, dar cu rațiune și voință, spirite personale și nemuritoare (Lc. 20, 36), care depășesc, în perfecțiune, lumea materială, văzută (Dan. 10, 9-13). Hristos vorbește de „îngeri” Săi (Mt. 25, 31), creați de El, prin și pentru El; *„În El au fost zidite toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii”* (Col. 1, 16). Aceste spirite bune sunt mesagerii economiei divine (Evr. 1, 14) și au misiuni și slujiri diverse: sunt prezente la creație („fiii lui Dumnezeu”, Iov 38, 7), ele închid porțile raiului (Fac. 3, 24), conduc poporul evreu (Ieș. 23, 20-23), serafimii aduc slavă lui Dumnezeu (Is. 6, 2-3; Apoc. 4, 8), Gavriil anunță Nașterea după trup a Fiului (Lc. 1, 19, 26), Mihail și îngerii Lui îl înving pe satan (Apoc. 12, 7). Îngeri binevestește (Lc. 2, 10), anunță vestea Învierii (Mc. 16, 5-7), se află la Parusie - Ziua Domnului

(Apoc. 1, 10-11), când Fiul Omului îi va trimite pe îngeri Săi să anunțe judecata ultimă (Mt. 13, 41; 24, 31).

Viața fiecărui om este sub paza „îngerilor lor din ceruri” (Mt. 18, 10); săracul a fost dus de îngeri în sânul lui Avraam (Lc. 16, 22). *„Căci Domnul va porunci îngerilor Săi să te păzească pe tine în toate căile tale”* (Ps. 90, 11). De asemenea, națiunile sunt sub protecția lor (Deut. 32, 8). Îngerul, un mijlocitor între vii, intervine pentru îndreptarea păcătoșilor (Iov 33, 23-24). Îngeri sunt „solii care cutreieră pământul” în favoarea oamenilor (Zah. 1, 10-14), ei duc rugăciunile oamenilor înaintea Domnului (Tob. 12, 12). Îngeri se luptă împotriva diavolului (Iuda 9). La Liturghie, poporul cântă împreună cu ei imnul: Sfânt, Sfânt, Sfânt (imnul heruvic), iar la rugăciunea pentru morți, se invocă *„Dumnezeul duhurilor și a tot trupul”*. Ei sunt ocrotitorii Bisericii (Apoc. 1, 20).

10. Îngeri îl descoperă pe Dumnezeu atât cât voiește El să Se lase cunoscut de oameni. Îngeri sunt luminați după treptele lor (cele nouă cete) și au harul prin participare: *„Îngeri întrec pe oameni prin harul și strălucirea aceasta și prin unirea cu Dumnezeu. De aceea puterile înțeleghătoare și duhurile slujitoare sunt luminile cele de al doilea, slujitori ai luminii de sus și, ca lumini de al doilea, răsfrângeri ale primei lumini. Îngerul este cea dintâi fire luminoasă după cea dintâi, răsfrângând-o pe aceea. Este lumina a doua, o iradiere sau o împărțire a celei dintâi lumini. Și, mișcându-se în cerc, mințile îndumnezite se unesc cu razele fără de început și fără de sfârșit ale frumosului și ale binelui”* (Grigorie Palama, *Concepte despre cunoștința naturală*, 77, „Filocalia”, p. 477).

Au fost trimiși să slujească și să fie stăpâniți, pe când oamenii au fost rânduiți nu numai să fie stăpâniți, ci să și stăpânească. Oamenii și îngeri au același Creator, Domn și Împărat. Acum este propriu îngerilor buni, atât după natura lor, cât și prin libera lor alegere, să nu mai poată cădea, să nu se mai miște de la bine la rău. Libertatea lor este, astfel, consolidată în bine, încât ei nu mai pot dori să facă ceva rău.

11. Biblia vorbește și de spirite rele (demoni, draci, diavoli) care se opun volii lui Dumnezeu (Fac. 3, 1-5). Satana (dușman, adversar), conducătorul lor, ia chipul șarpelui și devine ispititorul celor care poartă chipul lui Dumnezeu: Eva și

Adam (Fac. 3, 1-15), Iov și Iisus (Iov 1, 6; Mc, 1, 13), făcându-i să nu asculte de Dumnezeu. Acesta a fost la început creat cu o natură bună, dar a „căzut” din cer (Lc. 10, 18; Is. 14, 12), adică, a fost părăsit de Dumnezeu, pentru că este „mîncînos și tatăl mincîntii” (In. 8, 44; 1 In. 3, 8), adică, lăsat în pornirea lui perversă, irevocabilă. Păcatul lor nu va fi iertat. Îngerii sunt nemuritori din cauza bunătății lor, dar diavolii rămân nemuritori în răutate, nu prin ființă, ci prin aplecare de bună voie spre rău. În violența lui, diavolul a răsturnat stăpînirea pe care omul o avea la început, dar Creatorul a împiedicat puterea răului să-l biruie pe om. Ei nu sunt stăpînii lumii: „*Demonii nu au nici stăpînire, nici putere contra cuiva, decît numai dacă li se îngăduie de Dumnezeu în scopul mîntuirii, cum este cazul lui Iov și după cum este scris în Evangheliile despre porci. Dar o dată ce Dumnezeu le îngăduie, au putere, se schimbă și iau forma pe care o vor după fantezia lor.*”

Nici îngerii lui Dumnezeu, nici demonii nu cunosc cele viitoare, cu toate acestea, proorocesc. Îngerii proorocesc pentru că Dumnezeu le revelează și le poruncește să proorocască. Pentru aceea se realizează toate câte spun ei. Dar și demonii proorocesc: uneori pentru că văd cele ce se împlinesc, alteori prin conjunctură. Pentru aceea de multe ori mint și nu trebuiesc crezuți, chiar dacă, uneori, spun adevărul, în chipul în care am arătat. Ei cunosc și Scripturile.

Toată răutatea și putimile necurate au fost născocite de ei. Li s-a îngăduit să-l ispîtească pe om, dar nu au putere să forțeze pe cineva. Căci noi avem facultatea de a primi ispita sau de a nu o primi. Pentru acest motiv s-a pregătit diavolului și demonilor lui și celor care îl urmează, focul nestins și pedeapsa veșnică.

Dar trebuie să se știe că ceea ce este moartea pentru oameni, aceea este căderea pentru îngeri. După cădere, ei nu mai au posibilitatea pocăinței, după cum nu o au nici oamenii după moarte.” (Ioan Damaschin, *Dogmatică*, c.II, 4, p.50).

12. Cel care L-a trădat pe Iisus este numit diavol - **diabolos** - (In. 6, 70) pentru că a voit să-L separe de Dumnezeu. Biserica știe exorcismele sau lepădările („*Te lepezi de satana?*”), ca parte din ritualul de pregătire a celui care urmează să fie botezat. Deși e spirit pur, diavolul e creatură, deci, limitat: „*Căci și diavolul, pierzând cunoștința lui*

Dumnezeu prin nerecunoștință și mândrie, a ajuns cu necesitate neștiutor. De aceea nu poate ști de la sine ce să facă, ci-L vede pe Dumnezeu ce face ca să ne mîntuiască și din aceasta învață violența și se silește să facă cele asemănătoare, spre pierzania noastră. Deoarece îl urăște pe Dumnezeu și nu poate să se războiască cu El, se războiește cu noi, care suntem după chipul Lui, închipuindu-și că prin aceasta îl înfrînge pe Dumnezeu.” (Petru Damaschin, *Învățăături duhovnicești*, I, „Filocalia” 5, p. 38).

Pronia divină

13. Pronia sau **providența** înseamnă purtare de grijă, preocupare (F.A. 24, 2). Lucrările multiple ale lui Dumnezeu, prin care se pogoară „în afară”, se deosebesc de ființa Sa nedescoperită, una și simplă, dar se deosebesc și între ele. De pildă, creația se deosebește de preștiință, căci fapăturile sensibile și inteligibile nu există deodată cu preștiința divină. Ele au venit în existență „în urma Lui”. Creația se deosebește și de pronie, adică de modul în care Dumnezeu chivernisește, susține și conduce lumea spre scopul pentru care a fost creată. Prin pronia Sa, în cadrul economiei divine creatoare și răscumpărătoare, Dumnezeu este prețuindeni de față și totul se află în stăpînirea Sa, ca un cosmos: „*Pe toate le-a creat ca pe o podină, astfel ca, după legătura rașunilor lor, să se poată numi pe drept cuvînt cosmos - frumusețe*” (Grigorie Palama).

Prin pronie, Dumnezeu Se acomodează la orice situație umană, El, Care călăuzește, conduce și judecă totul: „*Unde mă voi duce de la Duhul Tău*” (Ps. 138, 7-8). „*Cu palma Ta cuprinzi toate*”. Poartă de grijă și chivernisește totul: „*Deschizînd Tu mîna Ta, toate se vor umple de bunătăți...*” (Ps. 103, 29). „*Vedeți, vedeți, că Eu sunt Dumnezeu Care am plouat mănă și apă din piatră am izvorât, odinioară, în pustiu, pentru poporul Meu, numai cu dreapta și cu puterea Mea*”.

14. Aspecte principale despre providență:

- **Pronia** se referă atât la legile generale ale creației, cât și la entitățile particulare și la ființele individuale în care există aceste legi. Aceste legi sunt conduse către scopul pe care îl are lumea, viața veșnică. Altfel, **pronია** ar fi inutilă. Dumne-

zeu este cauza existenței ca și creator, cum și scopul ei, ca *prontator*;

- *Creatio continua*, adică universul și orice formă de viață sunt create, deci, înzestrate cu sens și cu demnitate. Numeroși filozofi vorbesc de declinul și de dispariția inexorabilă a cosmosului, căci este dovedit că biosfera are o finalitate, un început și un sfârșit. Ce înseamnă, atunci, eternitate, viață veșnică? Concluzia: existența umană este inutilă, lipsită de sens. Or, acest postulat nu este nici cert, nici verificabil, în mod științific. *Creatio continua* (noțiunea „continuum extensiv” se găsește în filozofia lui A.N. Whitehead) arată, dimpotrivă, că universul este permanent susținut de puterea de viață a lui Dumnezeu. Care prin ființa Sa însăși este *zoopion*, dătătorul și transmțătorul de viață;

- *Pronia* este nu numai suportul existenței care dă orientarea creației, ci și un ajutor, „*palma lui Dumnezeu*” (Ps. 139, 5), forța prin care Dumnezeu atrage ființele spre ținta lor firească. *Pronia* ia forma unui dialog continuu, a unei sinergii libere. Fără a sili voia omului, Dumnezeu folosește legi, situații, lucruri și le dirijează în mod liber;

- Omul este el însuși un organ al *prontei* („*a cauză secundă*”) deoarece, ca unul ce are demnitatea să supună pământul, poate folosi în mod liber legile creației pentru a organiza viața sa și a semenilor săi. Între cauza existenței și scopul acesteia, care depind de voința lui Dumnezeu, căci El este „Cel Ce lucrează în voi și *ca să vreți* și *ca să lucrați*” (Filip. 2, 13), omul se mișcă liber, chemat să fie împreună-lucrător cu Dumnezeu” (I Cor. 3, 9; Col. 4, 11; I Tes. 3, 2). Astfel, el poate condiționa viața sa de cea a semenilor, într-un mod pozitiv sau negativ;

- *Pronia* nu înseamnă pentru om fatalitate, adică lipsă de grijă sau de responsabilitate. „*Cântați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijiți de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei*” (Mt. 6, 33-34). Textul este împotriva unei stări de agitație în care omul nu mai poate discerne valorile fundamentale de lucrurile secundare și nu se mai poate concentra asupra scopului pentru care a fost creat și destinat: lumea viitoare. Psalmistul își pune încrederea deplină în *purtarea de grijă* a lui Dumnezeu: „*Deschizând Tu mâna Ta, toate se*

vor umple de bunătăți. Dar întorcându-ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Ps. 103, 29-31).

- „*Greșelile tuturor oamenilor sunt ca un pumn de nisip căzut în mare, în asemănare cu pronia și cu mila lui Dumnezeu; și, precum nu se infundă un izvor ce curge îmbelșugat de un pumn de țărână, așa nu este hărțuită mila Făcătorului, de răutatea fapturilor*” („*Filocalia*”, 10, 300).

15. Planul (economia, pedagogia) lui Dumnezeu cu creația Sa se vede în:

a) Colaborarea celor văzute cu cele nevăzute, astfel că nu există lumi sau realități separate: o lume cerească, absolută, imaterială, a ideilor și o lume a materiei, a trupului, a oamenilor. Sinteza dintre lumea spiritului și cea a materiei este chiar omul, care se află în intimitatea ingerilor;

b) Întoarcerea creației la Creator, care se face tot prin Cuvântul creator, astfel ca să fie Dumnezeu în toate. Dumnezeu este în *pronia* Sa Domnul istoriei și Mântuitorul lumii, dar lasă loc libertății omului să antreneze universul spre finalitatea lui providențială. Nimeni nu este predestinat. Mântuirea nu este o „*necesitate*” sau o devenire naturală (*origenism*), ci, o întoarcere liberă la Tatăl, împreună cu Hristos Care a asumat umanitatea pentru eternitate;

c) Refuzul de a îndumnezei lumea creată și de a adora ceva din creație. Idolatria: s-au închinat și au slujit creației în locul Creatorului, au preschimbat slava lui Dumnezeu veșnic cu chipul omului coruptibil, este păcat de moarte (Rom. 1, 23-25; Deut. 4, 26-29; Ier. 10, 14-15);

d) Theodiceea, doctrină care combate fatalitatea răului și a păcatului originar în creație, în numele Providenței divine - speranța mântuirii. Nici umanitatea, nici creația cosmică nu se află în afara harului și a iubirii lui Dumnezeu;

e) Ziua a opta (ziua Învierii, Duminica) deschide ciclul celor șapte zile (care reprezintă istoria lumii create, spre lumea creației noi). Astfel, materia vie (bios) nu este nici biodegradabilă, nici reciclabilă, Ziua a opta este simbolul eternității întrucât și creatura va fi eliberată din robia stricăciunii (Rom. 8, 21).

Cunoașterea lui Dumnezeu

16. Cunoașterea teologică este precedată, adesea, de cunoașterea naturală-logică. Căci, cunoștința naturală s-a datorat oamenilor ca har înainte de har, de aceea ea premerge credinței. Cel care nu cunoaște adevărul acesta, că Dumnezeu i-a dat rațiunea, nici nu poate crede cu adevărat (Mc. Ascetul). Totuși, credința este aceea care sesizează adevărul și-l găsește numai prin Revelația Fiului lui Dumnezeu și prin iluminarea Duhului Sfânt. Avraam s-a închinat celor trei tineri, spunând că se află în fața lui Dumnezeu (Fac. 18, 2). Ucenicii L-au adorat pe Iisus când au văzut cum creaturile L-se supun, recunoscând, astfel, îndumnezeirea Lui: „Crezi că pot face aceasta?... După credința voastră, fie vouă” (Mt. 9, 28-30). „Cred, Doamne, și s-au închinat Lui” (In. 9, 38). Prin urmare, drumul cunoașterii teologice este de la credință - **fides** - **pistis** - la gnoză - **epignosis** (Efes. 4, 13): „Noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Sfântul lui Dumnezeu” (In. 6, 9). Dar nici probele logice (cazul lui Toma), nici gnoza - unificarea (cazul misticilor) nu epuizează misterul credinței.

17. La începutul Simbolului din anul 381, „Eu cred” (în original „Noi credem”) exprimă declarația solemnă a creștinului că viața sa e dependentă de Dumnezeu, despre care dă mărturie Sfânta Scriptură. Prin credință, creștinul are o viziune sacră despre creație, despre istorie, despre lume. **Eu cred** are sensul de a merge cu Dumnezeu, de a fi în comuniune cu El, de a trăi conform cu poruncile Lui. Dreptul trăiește din credință, din încrederea că se află într-o relație mântuitoare cu Dumnezeu. Avraam a avut o credință sinceră, care l-a mântuit (Fac. 15, 6). **Eu cred** e răspunsul personal și liber la chemarea lui Iisus: „Pocăți-vă și credeți în Evanghelie” (Mc. 1, 15). Cu această credință, creștinii călăuziți de învățăturile propuse de Biserică pot identifica lumina adevărului, ca fii ai luminii (Lc. 16, 8).

18. Credința este o cunoștință ce nu se poate demonstra (Fvr. 11, 1). Ea este o punte de legătură, o unire nemijlocită, mai presus de fire și de înțelegere, a celui care crede cu Cel crezut. La capătul acestei punți are loc revelația personală, autentică, a Celui crezut, prin pătrunderea (perihoreza) de negrăit a Acestuia în cel care crede. De aceea, credința poate avea mai multe nume:

- Împărăția lui Dumnezeu, adică, împărțășirea de daruri ce aparțin lumii viitoare. Astfel, se poate spune: „Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru” (Lc. 17, 21). Prin urmare, „Credința este împărăția lui Dumnezeu fără formă, iar împărăția este credința care a primit în mod divin o formă”.

- Asemănarea celor care se împărțășesc cu Cel de Care se împărțășesc sau identitatea actualizată prin îndumnezeire.

- Îndumnezeirea, adică întoarcerea finală a celor care cred la principiul lor propriu sau concentrarea și slășitul timpurilor și al veacurilor, odihnairea pururea mobilă a celor vrednici în jurul lui Dumnezeu, bucuria veșnică și neînserată de Cel dorit.

Astfel, se poate spune că mântuirea sufletelor este „capătul credinței” (I Pt. 1, 9) (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 33, 59, „Fi-localia” 3, pp. 118, 314-315).

19. Există o credință simplă prin care se acceptă ca adevărate și vrednice de crezut învățăturile biblice despre Dumnezeu, despre Iisus Hristos și despre Duhul Sfânt. Există o credință din simțire prin care creștinul experimentează adevărul cuvintelor lui Dumnezeu, producându-se o schimbare în cugetul său, prin arătarea slavei Celui Care stă dincolo de cuvinte. În fața acestei credințe, creația și cuvintele Scripturii devin transparente, deschizându-se, astfel, perspectivele cunoașterii fără sfârșit, care este, de fapt, obiectul contemplației teologice. Această cunoaștere se compară cu a doua naștere în Duhul, credința devenind lumina și sarea oamenilor (Nichita Stăthău, *Capete despre cunoștință*, I, pp. 30-31).

20. Desigur, cunoașterea prin credință nu pretinde a fi o cunoaștere absolută. Nici teologia nu pretinde a fi o știință exactă, deoarece teologul nu-L posedă pe Dumnezeu ca obiect. Există două interpretări (sau „contemplații”) ale realității: una recurge la investigarea empirică și la explicarea științifică având ajutorul științelor exacte; alta recurge la contemplația prin credință, la perspectiva teologică, în lumina Revelației care vine de sus. Credința în sens teologic face două operații: în primul rând, protejează misterul lui Dumnezeu și al numelui Lui deci nu acceptă substituția transcendenței divine și nici închinarea la creație în locul Creatorului (idolatria). Aceasta, în contradicție cu cunoașterea empirică. În al doilea rând,

protejează venirea lui Dumnezeu ca om la oameni, ca Stăpân al creației și ca Domn al istoriei, deci, respinge substituirea întrupării istorice a Creatorului, aceasta fiind în dezacord cu cunoașterea gnostică.

21. Epistemologia teologică, formulată de Sfântul Grigorie de Nyssa: adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu este aceea de a nu fi cunoscut, acceptă abordarea apofatică a lui Dumnezeu, necunoscut după ființă, esență supraființială. De unde, întrebarea: Care este statutul „teologiei naturale” pentru teologia ortodoxă, care se folosește de calea apofatică (bazată pe revelație și pe limitele limbajului teologic)? Ce valoare are epistemologia filozofică și științifică, ce sens au noțiunile filozofice despre Dumnezeu: ultimul fundament al Ființei, cauza necauzată, rațiunea armoniei cosmice? E posibil dialogul dintre teologie și filozofie? Credința și rațiunea pot fi surse ale cunoașterii teologice?

22. **Apologetica. Argumentele raționale și „credibilitatea” lor**

„Nimic nu e mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filozofează despre Dumnezeu” (Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 7, „Filocalia” I, p. 336).

În tradiția ortodoxă, apologetica n-a cunoscut o prea mare dezvoltare ca disciplină teologică. Căci ea n-a admis **analogia entis** (analogia ființei), teză din filozofia lui Aristotel, reluată de Toma d'Aquino, după care despre ființă nu se vorbește într-un fel unic, ci, în mod divers, adică în proporția în care realitățile lelurite participă la Ființa sau la Substanța primă. De asemenea, teologia ortodoxă n-a forțat rațiunea să devină din cauză secundară cauză primară, cu scopul de a demonstra „credibilitatea rațională” a revelației supranaturale. Este adevărat că Apologetii și Părinții Bisericii au folosit diverse argumente, în special: cel cosmologic (cauzalitatea creației) și cel teleologic (cauzalitatea finală). Sfântul Ioan Damaschin încearcă o „demonstrație silogistică” despre „Dumnezeu unic și nu mai mulți”, pornind de la postulatul că „ființele perfecte nu pot fi mai multe” (*Dogmatica* I, 5, 6, 7). Cum apologetica se rezumă la „cugetarea asupra ființei lui Dumnezeu”, la un discurs intelectual, ea nu solicită gândirea să intre într-un proces de convertire (**metanoia**) și nu trece la comuniunea și la adorarea lui Dumnezeu. Apologetica nu sesizează marile pri-

vilegiu al rațiunii umane: **metanoia**. În plus, apologetica nu poate controla argumentele și sofismele posibile („Cine îl cunoaște pe Dumnezeu, cunoaște și natura Sa”).

23. Care este funcția rațiunii? Teologia ortodoxă a recunoscut însușirea cognitivă a rațiunii, dar n-a încurajat intelectualismul apologeticii, adică epuizarea rațiunii în găsirea unor dovezi despre existența lui Dumnezeu. În schimb, rațiunea poate să respingă obiecțiile celor care nu cred, arătând că adevărurile credinței nu se opun rațiunii umane, nu sunt absurde; deși ele depășesc cunoașterea intelectuală, sunt, totuși, „credibile”, „acceptabile” pentru gândire. Dialectica poate, astfel, servi pentru a înfrunta logica ereziilor și, în general, sofismele. Pentru Clement Alexandrinul, filozofia este de ajutor celui care caută, în chip logic, adevărul. Ea e o cauză ajutătoare, secundară (teologia romano-catolică). Ea ajută la sesizarea adevărului, dar nu e o cauză unică: „Unul este adevărul, dar multe sunt cele care contribuie la căutarea lui; găsirea adevărului, însă, o putem dobândi numai prin Fiul” (*Stromata* I, XX, 97-101, pp. 69-70).

Teologia creștină a înfruntat multe filozofii și concepții cosmologice, ca de pildă: dualismul (care opune Dumnezeu și creația, aceasta în numele unui principiu rău, substanțial), panteismul (Dumnezeu Se identifică cu universul creat), materialismul antiteist (care limitează știința în materie). Unele erezii teologice au vorbit despre un Dumnezeu creat, un Dub creat, un har creat. Apologetica scolastică a încercat să formuleze argumente raționale despre existența lui Dumnezeu, dar rațiunea însăși poate să fie criticată (E. Kant, *Critica rațiunii pure*). Unul din argumente este acela că toate descoperirile științifice, folosind nave, sonde și microscopie interspațiale, toate cercetările psihologice, analizele sociologice, succesele biogenezei n-au modificat și nu au intensificat cu nimic realitatea în ea însăși, identică, universală, coerentă. Au modificat doar forma raportului omului cu creația, iar evoluția acestui raport nu este totdeauna pozitivă. Credința religioasă intervine, în mod particular, în descifrarea acestui raport: de subordonare-transcendent-imanent, de juxtapunere - har creat peste natură creată, de polarizare - principiul binelui și cel al răului.

Să mai adăugăm și faptul că Ființa lui Dumnezeu nu se confundă cu rațiunea universului (nominalism). Esența ontologică (care nu constă în idei veșnice, paradigme ale creaturilor, ca la Platon) este fondul ființei. Rațiunea nu este ontologică. Ea este instrument de cunoaștere, poate să lege conceptele într-un sistem logic, poate să dea mărturie despre experiențe ale Ființei, dar ea nu unește realitatea. Apologetica are, deci, limitele rațiunii. Nici știința n-a schimbat lumea, n-a intensificat-o, n-a dus-o la plinire ontologică. Nici religia. Această schimbare nu se poate face fără Dumnezeu, fără Creator. Numai dacă Dumnezeu asumă creația, omul poate să participe la Ființa divină și poate să-și realizeze ființa sa creată. Această comună ontologică a lui Dumnezeu cu creația Sa are ca sursă și ca paradigmă unirea perihoretică dintre firea divină și cea umană în Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Întruparea face posibilă această ontologie de trecere de la ontologia Ființei lui Dumnezeu la umanitatea îndumnezeită, redând umanului chipul lui Dumnezeu, făcând din uman „casa pe care o zidește Duhul” („arhitectura Duhului”).

23. Cele mai cunoscute argumente privind existența lui Dumnezeu sunt:

- **Primul motor**, care inițiază mișcarea, este cauza primară, care nu există dintr-o altă cauză, ci există prin ea, din care toate provin. Cine a pus în mișcare lumea la origine?

- **Contingența sau dependența lumii**, care înseamnă că existența ei nu e necesară, că nu are în ea cauza existenței. Lumea este insuficientă în sine, nu-și asigură propria ființă, poate să existe sau nu;

- Lumea are o **finalitate**, se mișcă spre un scop și acesta se deduce din armonia, din frumusețea și din ordinea creaturii;

- **Universalitatea religiei sau credința universală** în Dumnezeu, care se găsește la toate popoarele și la toți filozofii. Datorită acesteia religia a rezistat. Religia a admis idei universale care nu sunt infailibile: teoria că soarele se învârtă în jurul pământului;

- **Tradiționalismul sau fideismul**: necesitatea unei revelații primite prin comunitatea socială, despre Dumnezeu, despre nemurirea sufletului, lege

morală obligatorie, revelație care ar fi sursa adevărilor metafizice;

- **„Semințele Logosului”**: noțiunea de Dumnezeu e afirmată, în ciuda idolatriei, de filozofii dinaintea de Hristos, pe baza rațiunii. Cei care trăiesc potrivit Logosului sunt creștinii (Iustin, *Apologetica I*, 46: 11, 13) dinaintea de Hristos istoric;

- **Filozofia platonice**: ideea de Dumnezeu e născută în om, e dată ca element esențial al conștiinței. Influențat de platonismul creștin, Grigorie de Nyssa spune că sufletul e imaginea lui Dumnezeu, de aceea cine se privește vede în sine imaginea divină. Contra panteismului și ateismului, teologia a susținut că ideea de Dumnezeu nu e în-născută, ci doar capacitatea și facultatea omului (chipul lui Dumnezeu) de a-L discerne pe Dumnezeu din lucrările Sale aparțin naturii Lui;

- **Argumentul ontologic**: (atribuit lui Anselm de Canterbury 1033-1109, „părintele scolasticii”, care a scris *Proslogion*), după care Ființa n-ar putea să fie gândită dacă n-ar exista; noțiunea de perfecțiune implică existența, căci perfectul, dacă n-ar exista ar fi imperfect;

- **Misticii**: Dumnezeu e cunoscut prin experiență internă, subiectivă, prin **unificare**. Misticii spun că argumentele raționale n-au nici o valoare obiectivă, deoarece e vorba de necunoașterea absolută a esenței divine (Jacom Böhme). După Dionisie Areopagitul, mistica e un alt mod de cunoaștere, supranaturală, prin unire mai presus de inteligență;

- **Necunoașterea absolută a lui Dumnezeu**: Dumnezeu e o monadă simplă nedeterminată, de aceea nu se știe ce e, pentru că nu e ceva (*quid*) (John Scott Erigena). Ființa divină e o esență originară obscură (*ungrund*), nici cunoscută, nici apropiată.

24. Care este originea și rațiunea creației? Când și cum a apărut omul? Opinii: **panteismul**: lumea creată se confundă cu Dumnezeu, evoluția lumii înseamnă, de aceea, însăși devenirea lui Dumnezeu; **emanaționismul**: lumea este o emanație necesară a lui Dumnezeu; **dualismul, manihheismul**: în univers, există două principii eterne, lumină și întuneric, între care există o luptă permanentă; **gnosticismul**: lumea materială este rea în sine, decăzută, inutilă; **deismul**: lumea e creată de Dumnezeu, dar abandonată în voia ei; **mate-**

rialismul: lumea n-are o origine transcendentă, ci e evoluția materiei care preexistă din eternitate.

Creatio ex nihilo - nimic nu precede începutul - presupune o cosmologie diferită de cea a științei, care țin de ordinea credinței, și nu de ordinea științei, după care cosmosul infinit este explicat numai prin cauzalitate.

25. Concluzie:

Creacionismul biblic presupune ideea că pământul este singura planetă în care s-a realizat voința creatoare și îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, omul fiind o creație specifică, unică pe pământ. Evoluționismul crede că există o evoluție naturală a cosmosului, pornind de la acel *Big Bang* inițial și până la specia umană conștientă de mediul în care s-a dezvoltat prin proprie energie, *sui generis*, fără intervenția divină. Giordano Bruno († 1600) a fost condamnat și pentru speculațiile sale despre existența mai multor lumi locuite. Leibnitz susține că nu e lume mai bună decât cea care există. Problema dacă există forme superioare de viață, mai evolute, în alte galaxii, îi preocupă și azi pe oamenii de știință și pe filosofi. În stadiul actual al cercetărilor universului, nu se poate spune că acestea vor duce la descoperirea unei vieți extraterestre. În caz afirmativ, aceasta nu înseamnă automat dispariția credinței. Dimpotrivă, omul se va apropia și mai mult de Dumnezeu, constatănd că puterea Lui se extinde la tot cosmosul, atât la „pământul oamenilor” (*oikumene*), cât și la lumea mai presus de lume.

Comentariu

„Căci Scriptura știe de o îndoită cunoștință a celor dumnezeiești. Una e relativă și constă numai în raționament și în înțelesuri, neavând simțirea experimentată prin trăire a Celui cunoscut. Prin ea ne călăuzim în viața aceasta. Cealaltă e în sens propriu adevărată și constă numai în experiența trăită, fiind în afară de raționament și de înțelesuri și procurând toată simțirea Celui cunoscut, prin participarea la El după har. Prin aceasta vom primi în viața viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare. Cunoștința relativă, cuprinsă în raționament și în înțelesuri, mișcă dorința spre cunoștința trăită prin participare. Iar cea trăită, care procură simțirea Celui cunoscut, prin participare și prin experiență, înlătură cunoștința cuprinsă în raționament și în înțelesuri.

Căci este cu neputință, zic înțelepții, să existe deodată cu experiența lui Dumnezeu, raționamentul cu privire la El sau, deodată cu simțirea lui Dumnezeu, înțelegerea Lui. Fiindcă prin raționamentul despre Dumnezeu înțeleg o cunoștință prin analogie, scoasă din contemplarea lucrurilor. Prin simțire, experiența prin participare a bunurilor mai presus de fire. În sfârșit, prin înțelegere, cunoștința simplă și unitară despre El, din lucruri” (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, „Filocalia” III, p. 329).

Bibliografie

- Isidor Todoran, Ioan Zăgorean, *Teologia Dogmatică*, București: EIB, 1990, pp. 45-67;
- G. Dragas, *St. Basil the Great's Doctrine of Creation according to His Hexaemeron*, în *Church and Theology*, 3, (1982), pp. 1097-1132;
- I. Bria, *Dialectica cunoașterii lui Dumnezeu*, în *Destinul Ortodoxiei*, pp. 260-270;
- Ioan Gh. Savin, *Apărarea credinței. Tratat de apologetică*, Editura Anastasia, București, 1996;
- Prof. Ioan Mihălcescu, *Apologetica*, Ed. a V-a, Editura Episcopiei, Roman, 1995;
- Nikos Matsoukas, *Introducere la gnozeologia teologică* (trad. Mariel Pop), București, Editura Bizantină, 1997;
- Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine*, București, Ed. Enciclopedică, 1995;
- *Fides et Ratio*. Serisoare enciclică a papei Ioan Paul al II-lea, publicată la 15 octombrie, 1998, în atenția episcopilor catolici, despre raportul dintre credință și rațiune.

XII. Antropologia biblică, teologică

Ființa umană: o plăsmuire a iubirii lui Dumnezeu

1. Locul omului înaintea lui Dumnezeu! Antropologia este una din marile revelații ale Bibliei și ale creștinismului. Creat după chipul Creatorului Său, omul este chemat la viață ca stăpân nu numai al raiului, ci al lumii întregi, ce i s-a dăruit ca patriă sa unică: „Nu numai a cunoaște pe Dumnezeu cu adevărat, pe cât e cu putință, întrece fără asemănare filozofia elinilor, ci și numai a ști ce loc are omul înaintea lui Dumnezeu întrece toată înțelepciunea aceloră. Căci singur omul dintre cele toate pământesti și cerești a fost zidit după chipul Ziditorului, ca să privească spre El și să-L iubească și să fie cunoscătorul singur Aceluia, iar prin credință, prin înclinarea și prin dragostea față de El, să-și păstreze frumusețea sa; iar toate celelalte câte le poartă pământul și cerul acesta, să le vadă mai prejos de sine și cu totul nepărtașe de mînte. Aceasta nepulînd-o vedea nicidecum înțelepții elinilor, au necinstit firea noastră, n-au slujit lui Dumnezeu, ci au slujit făpturii în locul Făcătorului (Rom. 1, 25)” (Grigorie Palama, *Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu*, 26, în „Filocalia” vol. 7, pp. 438-439).

2. „Cât privește facerea omului, omenește este cu neputință de tâlcuit: de altfel, dumnezeiasca Scriptură a vorbit pe scurt de ea. În cuvintele pe care le-a spus Dumnezeu: «Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră» (Fac. 1, 26-27), dumnezeiasca Scriptură a arătat, mai întâi, vrednicia omului. Pe toate le-a făcut Dumnezeu cu Cuvântul, că pe toate le-a socotit secundare; numai facerea omului, operă veșnică, o socotește vrednică de mîinile Lui. Mai mult: Dumnezeu găsește că pentru facerea omului are nevoie de ajutor, că spune: «Să facem pe om după chip și asemănare». N-a spus altcuiva: «Să facem» decât Cuvântului Lui și Înțelepciunii Lui. L-a făcut pe om și l-a binecuvîntat să se înmulțească și să umple pământul; i-a spus lui pământul, ca să-i fie toate cele de pe pământ sub mîna și roabe; de la început, i-a poruncit să se hrănească din roadele pământului, ale semințelor, ale ierburilor, ale pomilor. În același timp, a poruncit ca și anima-

lele să fie tovarășe omului la același fel de hrană, să mănînce și ele din semințele tuturor celor de pe pământ” (Teofil al Antiohiei, *Către Autolic II*, 18).

3. „Singur omul din toate cele văzute și cugetate a fost zidit muritor și nemuritor, văzut și nevăzut, sensibil și inteligibil, văzător al zidirii văzute, cunoscător al celei cugetate”. Modelat de „mîinile lui Dumnezeu” (Cuvântul și Dubul), este alcătuit din pământ („Din pământ ești și în pământ vei merge”) în „ziua a șasea” și articulat prin suflu divin: „Și a suflat în fața lui suflare de viață și a făcut omul ființă vie” (Fac. 2, 7). Omul - *anthropos* (care înseamnă a privi în sus) e o sinteză a lumii spirituale și materiale, ființă imaginată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fac. 1, 26-27), chemată să stea în comuniunea Lui și să devină „slava” Acestuia. Are demnitatea de persoană capabilă să cunoască și să iubească și care aspiră la perfecțiunea lui Dumnezeu, pe cât este cu putință lirii umane.

4. Omul - *anthropos, homo* (Fac. 2, 18; Mt. 4, 19; 11, 8; Mc. 9, 31; Lc. 14, 30) - este o persoană compusă (I Tes. 5, 23) din trup - *soma, corpus* (Rom. 12, 4-5, materie neînsufletită și suflet - *psychē, anima* (Mt. 10, 39; 20, 28; Mc. 8, 35) - element rațional nemuritor, creat și el de Dumnezeu (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cap. XII), dar, prin însuflețire, nu din ființa însăși a Dumnezeuirii (Fac. 2, 7). Spre deosebire de alte creaturi, *rațiunea* constituie facultatea proprie ființei umane. Trupul și sufletul, voite și create de Dumnezeu concomitent, formează o singură natură umană, fiind destinate să rămână împreună pentru veșnicie. „Unii zic că sufletele există înaintea trupurilor, iar alții, din contră, că trupurile există înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărătească de mijloc, cu Părintșii noștri care nu afirmă nici preexistența sufletului sau a trupului, ci, mai degrabă, coexistența lor” (Maxim, *Ambigua*, 112, trad. cit., p. 279). Sufletul a primit existență în altă existență, nu în sine. Dar poate să existe în afară de cea în care și-a primit existența (I Pt. 3, 19), fiind nemuritor (Mt. 10, 28). În sine, sufletul este mai de preț decât orice în lume, de aceea el nu poate fi dat pentru nimic în schimb (Mt. 16, 26). El reprezintă viața, persoana (F.A. 2, 41), adâncul

persoanei („*Întristat de moarte Îmi este sufletul*” - Mt. 26, 38; In. 12, 27), organul de comuniune cu Dumnezeu, locul unde se decide răspunsul de credință (Lc. 8, 15). Persoana întreagă - trup și suflet - constituie templul Duhului Sfânt (I Cor. 6, 19-20). Ambele trebuie să fie păstrate curate până la Parusie (I Tes. 5, 23). Omul întreg a primit de la Dumnezeu duhul de viață făcător, prin care (încă la un loc și face viu trupul material unit cu sufletul rațional: „*Măriți pe Dumnezeu în trupul (soma) vostru și în duhul (pneuma) vostru, care sunt ale lui Dumnezeu*” (I Cor. 6, 20). În alt loc, Pavel amintește de **duh, suflet și trup**, ca elemente componente ale ființei umane (I Tes. 5, 23).

5. Dumnezeu a creat **omul** - *anthropos, homo* - cu o umanitate identică, dar ca **bărbat** - *anēr, vīr* (Mt. 14, 21; F.A. 4, 4) și **femeie** - *ghynē, mulier* (Mt. 9, 20; Lc. 13, 11), fiecare cu identitatea și cu demnitatea sa personală: „*Dumnezeu a creat omul după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a creat: bărbat și femeie i-a făcut. Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți»*” (Fac. 1, 27-28). Cartea **Facerii** arată că Dumnezeu n-a mai suflat în Eva ca în Adam, suflare de viață, ci a făcut partea pe care a luat-o din Adam, trupul întreg al femeii, trupul și sufletul. Tăcând deodată amândouă părțile omului: „*Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam. Și a zis Adam: «Iată, acestu-i os din nasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său: De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup»*” (Fac. 2, 22-24). Perechea bărbat-femeie, ca și împerecherea dintre sexe aparține constitutiv naturii umane create de Dumnezeu. Bărbatul și femeia au aceeași identitate biologică, ontologică, a ființei umane unice, dar, după constituția trupului, există între ei deosebirea sexelor, elemente procreatoare ale umanului. Procreația - unirea lor sexuală - este sursa generațiilor. În ce privește natura umană, femeia nu are o fire, iar bărbatul altă fire, adică, nu sunt incompleți sau jumătăți, ci, egali ca persoane, care se completează după sex. După distincția sexelor, zămislirea și nașterea (maternitatea) aparțin femeii (Eva - viață, Fac. 3, 20), paternitatea, bărbatului, adică au ceva din atribuțiile lui Dumnezeu (cf. Is. 49, 15; Os. 11, 1). Deosebiri după specificitatea sexului, identici după

natura umană, ei sunt egali din punct de vedere al însușirilor morale și al virtuților.

Femeia a fost zidită pentru bărbat și nu invers, deoarece Adam a fost creat întâi, apoi Eva (I Cor. 11, 8-9; I Tim. 2, 13-15). Totuși, „*nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, înaintea Domnului*”. Sunt creați unul pentru altul: „*Os din vasele mele și carne din carnea mea*” (Fac. 2, 23). Amândoi formează un trup și, astfel, transmit viața copiilor lor (Fac. 1, 28). Pavel compară raportul dintre bărbat și femeie cu relația dintre Hristos și Biserică, trupul Lui (Efes. 5, 22-33). În fine, Pavel anunță desființarea diferenței și discriminării dintre sexe: în Hristos toți sunt una, nu mai este nici bărbat, nici femeie (Gal. 3, 28).

„Frumusețea originară” (Kalos)

6. **Chipul lui Dumnezeu în ființa umană.** Pe temeiul revelației biblice (Fac. 1, 26), Biserica învață că Dumnezeu a creat ființa umană „*după chipul Său propriu*” (*kat' eikona Theou*). Omul este ființa care reflectă chipul (*ikon, imago*) și slava (*doxa, gloria*) lui Dumnezeu, în asemănarea cea mai deplină cu El (cf. I Cor. 11, 7-8, Col. 3, 10). De aceea antropologia creștină are un **caracter teologic**, adică depinde de învățătura despre Dumnezeu. **Imago Dei** este o noțiune de mare bogăție de sensuri. În interpretarea teologiei clasice, acesta se referă la însușirile naturale datorite de Dumnezeu omului ca să rămână neschimbat în comuniunea de har cu El, cu alte cuvinte, la caracteristici ale umanului, care-l separă de celelalte ființe vii create. Unii Părinți îl identifică, cu „sufletul nemuritor”, cu facultățile de a gândi și de a vorbi, de a stăpâni creația, pe care Creatorul a zidit-o ca pe un palat pentru om, cu puterea de a transforma lumea pe care omul-ființă religioasă-preot să o aducă precum o ofrandă lui Dumnezeu (cf. Nichita Stănilă, *Capete despre cunoștință*, 8, „Filocalia” vol. 6, p. 306). Teologia patristică, de inspirație filocalică, pune accent pe capacitatea creatoare, stăpânitoare și împărătească a ființei umane, pe libertatea ei care o apropie de starea îngerească: „*Precum Ziditorul tuturor a avut în Sine, înainte de a face toate din cele ce nu sunt, cunoștința, firele și rațiunile tuturor lucrurilor, ca un împărat al veacurilor și ca un mai înainte știutor, așa l-a*

făcut și pe omul plăsmuit după chipul Său, ca împărat al zidirii, să aibă rațiunile, firile și cunoștința tuturor lucrurilor în sine" (Nichita Stăthatul, *Capete despre cunoștință*, III, 10, „Filocalia” vol. 6, p. 307). **Imago Dei** este unicitatea personală proprie fiecărei ființe umane, destinată a fi îndumnezeită.

Cum creația omului înseamnă creația umanității (cf. Fac. 3), *imago Dei* se referă și la comunitatea umană. În general, chemată să fie „slavă” lui Dumnezeu, adică, prezența (**shekinah**) luminoasă a lui Dumnezeu în univers. *Imago Dei* este, deci prezența vie a lui Dumnezeu, locul, cortul, „cetatea slăvită”, Noul Ierusalim în care locuiește Dumnezeu (Apoc. 21). Omul și creația vor deveni „un cer nou și un pământ nou” (Apoc. 21, 1).

„Drept aceea, această suflare a lui Dumnezeu, suflată, cum s-a zis, în Adam, până ce a fost în el, nu puțină slavă și strălucire de chip dumnezeiesc pricinuita celui partaș de ea. Ca urmare, el se purta față de lucruri cu putere străvătătoare și proorocească și era împreună creator cu Dumnezeu sau un al doilea dumnezeu, după har. Iar prin aceasta îi făcea plăcere și lui Dumnezeu, Făcătorul mai presus de înțelepciune al tuturor, cu vederile și cu proorocirile prea strălucite ale lui” (Patriarhul Calist, *Capete despre rugăciune*, 16 „Filocalia”, vol. 8, pp. 241-242).

7. „Dumnezeu, voind să facă în chip prea înțelept pe om ca un înger pe pământ, ca o creatură cerească, după chipul și asemănarea dumnezeiască, a așezat în el, potrivit cu acesta, suflet înțelept, în stare de cunoaștere a lui Dumnezeu. Și, de aceea, zice: «Eu am zis, dumnezei sunteți și toți fii ai Cei prea înalt» (Ps. 81, 6) prin har, cu niște îngeri de a doua treaptă, care-L contemplant în tăcere pe Dumnezeu și sunt înălțați spre El prin dragoste, în lumina duhovnicească. Dar omul pământesc nu se poate înălța la starea îngerească, dacă nu s-a făcut în chip vădit duh ca îngerii” (Patriarhul Calist, *Capete despre rugăciune*, 16, *Filocalia*, vol. 8, p. 334).

Astfel, prin rolul și prin destinul său, în raport cu Dumnezeu și în raport cu creația, omul îi întrec pe îngeri. În această stare, starea de origine, primordială, omul are o fire îndumnezeită, peste care s-a revărsat mult har, har care face parte din identitatea chipului și nu e ceva adăugat naturii umane, omul contemplând slava lui Dumnezeu, într-o deslătare și într-o bucurie cerească, necorup-

tă. Ființa umană se distinge prin aceea **frumusețe originară** obținută prin participare (**metousia**) plenară la Dumnezeu. Mântuirea, descrisă ca naștere din nou sau înfiere, înseamnă a refăce „noblețea străveche” (Nichita Stăthatul), cinstea cea dintâi, vrednicia cea de demult, care se arată deja în Hristos înviat.

8. Omul este creat după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu (Fac. 1, 26): „Oamenii sunt făcuți după asemănarea lui Dumnezeu - *kat omofosin Theou - ad similitudinem Dei*” (Iacov 3, 9). Între *ikon-imago* și *omofosis-similitudo* există un raport dinamic. Dacă **chipul** se referă la interdependența și la comuniunea conștientă a omului cu Dumnezeu, **asemănarea** înseamnă devenirea chipului, apropierea personală a sfințeniei lui Dumnezeu, îndumnezeirea actualizată prin simbioza dintre har și libertate, prin ascultare liberă. Dacă **chipul** este punctul de plecare al umanității în mișcarea liberă spre „pomul vieții” sau împărăția lui Dumnezeu, **asemănarea** îi dădea posibilitatea unei plenitudini ontologice. Adam a oprit această devenire potențială a chipului spre asemănare prin neascultarea sa (simbolizată prin mănecarea din pomul cunoștinței binelui și răului). Și astfel, „răvna spre Dumnezeu s-a întors prin Adam” spre cele contrare firii (Isaia Pustnicul, *Filocalia* 12, cuv. 2, p. 4). Starea ontologică de origine a fost știrbită și zdruncinată prin ieșirea lui Adam din comuniunea de viață cu Dumnezeu. Destinul său nu a fost realizat în raiul de la început: „Căci n-ai zidit pe om spre piere, ci spre paza poruncilor și spre moștenirea vieții celei veșnice” (Slujba Maslului, *Molitfelnic*, p. 126).

„Numai omul, această viețuitoare mintală și rațională, este dintre toate «după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu». Tot omul se zice că este «după chipul lui Dumnezeu», pentru demnitatea minții și a sufletului, adică, pentru necuprinsul, nevăzutul, nemurirea și libertatea voii, ca și pentru însușirea de stăpânitor, născător de princi și ziditor. Iar «după asemănare» este pentru rațiunea virtuții și a faptelor noastre care-L imită pe Dumnezeu și poartă nume dumnezeiesc, adică, pentru dispoziția filantropică față de cei din neamul omenesc, pentru îndurarea, mila și dragostea aproapei și pentru compătimirea arătată altora. «Fiți milostivi, zice Hristos Dumnezeu, precum și Tatăl vostru cel ceresc milostiv este» (Lc. 6, 36). «După chipul» îl are orice om, căci Dumnezeu nu se călește de darurile Sale. Dar, «după asema-

rea» n-au foarte puțini și numai cei virtuozii, sfinții și cei care-L imită pe Dumnezeu în bunătate, pe cât e cu putință oamenilor" (Ioan Damaschinul, *Despre virtuți și păcate*, „Filocalia” 4, p. 196).

9. De la început, învățătura comună despre structura omului este că Dumnezeu „Nu l-a făcut nici nemuritor, nici muritor, ci capabil și de una și de alta. Dacă omul înclina spre nemurire, păzind porunca lui Dumnezeu, avea să primească de la Dumnezeu ca plată nemurirea și avea să ajungă dumnezeu; și, iarăși, dacă se îndrepta spre faptele morții, neascultând de Dumnezeu, el însuși avea să fie pricina morții sale, că Dumnezeu l-a făcut pe om liber, cu voința liberă. Așadar, ceea ce omul nu și-a agonisit sieși din pricina nepurtării de grijă și a neascultării, aceea îi dăruiește Dumnezeu acum, prin milostivirea și prin iubirea Sa de oameni, dacă omul ascultă de El. După cum omul prin neascultarea lui și-a atras asupra lui moartea, tot așa, cel care voiește să asculte de voința lui Dumnezeu își poate agonisi viață veșnică. Dumnezeu a dat lege și porunci sfinte, care-l pot mântui pe om, dacă le împlinește și, având parte de înviere, să moștenească nestricăciunea.” (Teofil al Antiohiei, *Către Autolic* 11, 27).

Adam este arhetipul persoanei umane, o ființă care „stăpânește, dar nu e stăpânită”, adică, un subiect liber, conștient, responsabil. „Cu acest cuvânt se dezleagă și întrebarea pusă nouă de eretici: «Care din două? Adam a fost creat desăvârșit sau nedesăvârșit? Dacă a fost creat nedesăvârșit, cum este nedesăvârșit un lucru făcut de Dumnezeu cel desăvârșit și, mai ales, omul? Dacă a fost creat desăvârșit, cum se face că a călcat poruncile?»”

Aceia să audă de la noi că Adam n-a fost desăvârșit în ce privește structura lui, ci în stare să-și însușească virtutea. Că este deosebire între a fi capabil de virtute și a poseda virtutea. Dumnezeu, însă, vrea să ne mântuim pe temelul propriei noastre hotărâri. Așa este natura sufletului: să se miște din proprie inițiativă” (Clement Alexandrinul, *Stromata* VI, cap. XII, 96, 1).

10. În descrierea biblică a creației, pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului se află în mijlocul raiului (Fac. 2, 9), în Eden, grădina și „pământul celor vii” (Ps. 26, 19), locul în care nu a pătruns moartea. Raiul, paradisul este mediul divin prin care s-a făcut intrarea omului în viață. Acest mediu de viață divină de la început diferă

de viața de după aceea. Căci „pomul cunoștinței binelui și răului” (Fac. 2, 17) ce reprezintă limita pe care omul trebuia să o respecte, adică dependența sa de legile creației și ale moralei, prin ascultare liberă, devine pricină de moarte, datorită atitudinii omului de a contesta voința lui Dumnezeu, de a nu avea încredere în iubirea și în dreptatea care aparțin cuvântului Său. Răul intră în istoria umană prin neascultarea față de Dumnezeu (Rom. 5, 12-19). În mediul de viață divină de la origine, denumită „starea de sfințenie și de dreptate originară”, omul nu trebuia să moară (Fac. 2, 17), nici să sufere (Fac. 3, 16). Liberi de pofta trupului, de pofta ochilor, de trufia vieții (concupiscentă), Adam și Eva erau amândoi goi și nu se rușinau (Fac. 2, 25), într-o armonie perfectă. „Pomul vieții”, sădit în mijlocul raiului (Fac. 2, 9), înscamă realizarea plenară a umanului.

Căderea - eșec al libertății naturale

11. „Însuși m-am făcut idol” (Canonul cel Mare, *Triod*, ed. 1974, p. 174). Ispitit de puterea răului (șarpele), omul a crezut că poate să devină „ca Dumnezeu”, fără Dumnezeu și a mâncat din „pomul cunoștinței binelui și răului” (Fac. 3, 11), simbol al separării naturii sale unice în două direcții opuse: calea vieții și calea morții. Într-adevăr, omul cel unul, ființă îndoită fiind, având trup și suflet, la un moment dat, a ratat orientarea lui „naturală” către asemănare: „Omul în cinste fiind, n-a priceput; s-a alăturat animalelor fără de minte și s-a asemănat lor” (Ps. 48, 21). Cu aceasta a schimbat vocația și destinul său, acela de a stăpâni creația și a-L slăvi pe Dumnezeu. Aceasta se numește căderea omului, adică eșecul de a realiza chemarea lui de origine, prin neascultarea personală față de Legea lui Dumnezeu (I In. 3, 4). Astfel a intrat păcatul în lume, care nu exista la creație. Desigur, omul n-are putere naturală să aducă în existență răul (după cum n-are putere naturală capabilă să realizeze îndumnezeirea). Păcatul este asumat ca un accident contra firii, acceptat însă, cu voia liberă.

Omul se arată în împreunarea personală a sufletului cu trupul. Trupul, ființa somatică, fără subiect personal, n-are suport, este un idol, o formă fără consistență. Sufletul rațional a fost împletit cu trupul care-și are ființa din pământ. Omul, această

ființă mixtă, îndoită, este mai mult decât o entitate psiho-somatică. Acest plus constituie misterul ființei umane. Omul trebuia să se folosească de simțire și să se bucure de cele sensibile, căci de aceea purta trup, dar, privind prin simțire frumusețea făpturilor, trebuia să se înalțe spre cauza lor, să admire Creatorul. Având două căi pentru a se minuna de Creator, Adam s-a lipit de creație și s-a minunat de ea, în loc să-L contemple pe Creator și să se desfăteze de El cu uimire. „Creația conștientă a pervertit prin aceasta rațiunea; a devenit solistă” (D. Stăniloae, *Dogmatica I*, p. 483). Dumnezeu i-a îngăduit să consume din cele de care s-a îndrăgit, lăsându-l să trăiască prin simțire și prin mici urme ale rațiunii. (Teodor al Edesei, *Cuvânt despre contemplație*, Filocalia, 6, pp. 243-244).

12. Deși creat după chipul Ziditorului, prin suflare de viață, întrecându-i în multe privințe pe îngeri, omul s-a depărtat în chip inconștient și trist de scopul dumnezeiesc, consimțind să piardă stăpânirea asupra lumii și libertatea: „Îngerii au fost rânduiți să slujească cu tăria Ziditorului și au primit răstul să fie stăpâniți. Nu au fost puși, însă, să stăpânească peste cei de după ei, decât dacă sunt trimși la aceasta de Cel Care ține toate, satana a pofrit însă să stăpânească cu mândrie împotriva hotărârii Ziditorului. De aceea, părăsindu-și treapta sa împreună cu îngerii care s-au răzvrătit împreună cu el, e părăsit pe dreptate de Izvorul vieții și al luminii adevărate și se scufundă în moarte și în întunericul veșnic. Iar fiindcă omul a fost rânduit nu numai să fie stăpânit, ci și să stăpânească peste toate cele de pe pământ, începătorul răului, pizmuindu-l, se folosește de toată unealta ca să-l răstoarne din stăpânire. Dar neavând puterea să-l silească, fiind împiedicat de Stăpânitorul tuturor, Care a zidit firea noastră cuvântătoare, liberă și de sine stăpânitoare, îl înbie cu viclenie cu sfatul care-l înlătură de la stăpânire. Astfel, îi înșală, mai bine zis, îi înduplecă pe oamenii să nu ia în seamă și să nu dea nici un preț, ba chiar să nesocotească și să se împotrivească și să facă cele contrare poruncii și sfatului dat de Cel preabun. Astfel, împărtaşindu-se de răzvrătirea aceluia, se împărtaşește și de întunericul și de moartea veșnică” (Grigorie Palama, *Capete despre cunoștința naturală*, 44, Filocalia vol. 7, pp. 454-455).

Omul nu mai are vreun ascendent asupra creației, iar satana devine stăpânul acestei lumi

(Rom. 5, 12; I In. 5, 19). Mai mult, urmașii săi, de o ființă cu el după firea umană, poartă consecințele păcatului său, adică, o viață care duce la moarte. Umanitatea după Adam face această tragică experiență: are dorința să facă binele, dar n-are puterea de a nu face răul: „Știu că în mine, adică în trupul meu, nu locuiește ce e bun. Că a vrea binele se află în mine, dar pe a face nu-l aflu: căci nu fac binele pe care-l vreau, ci răul pe care nu-l vreau, pe acela îl săvârșesc” (Rom. 7, 18-19).

13. „Prin om a intrat păcatul în lume, iar prin păcat, moartea”. Moartea înseamnă moartea trupului, adică, despărțirea sufletului de trup. Lăsând „hrana vieții”, omul a mâncat „hrana morții”, devenind, astfel, o fire amestecată, supusă corupției: „După chipul și asemănarea Tatălui plăsmuit din început pe om și l-ai pus în rai să stăpânească făpturile Tale, dar din pizma diavolului fiind anițit, s-a făcut părtaș muncii, călcător poruncilor Tale făcându-se. Pentru aceasta l-ai osândit să se întoarcă iarăși în pământul din care a fost luat și să-și ceară odihnă”. Aceasta până la învierea trupurilor, odată cu venirea lui Hristos biruitor ca să inaugureze împărăția Sa veșnică: „despărțirea sufletului de trup este taină înfricoșătoare și înspăimântătoare pentru toți: căci sufletul se duce tânguindu-se, iar trupul se acoperă fiind dat pământului. Pentru aceasta și noi, cunoșcând moartea trupului, să alergăm cu lacrimi la Mântuitorul, strigând: pomenește-ne și pe noi când vei veni întru împărăția Ta”.

14. Păcatul este întreg omul vechi (Isaia Pustnicul, *Cuv.* 21, 2, Filocalia, 12, p. 153). În această situație, omul își dă seama că are nevoie să fie răscumpărat de Cel Care l-a creat. De fapt, umanitatea primise semn că Dumnezeu n-a părăsit-o definitiv: „Nu până în sfârșit se va tuși, nici în veac se va mânia. Nu după păcatele noastre a făcut nouă” (Ps. 102). Face făgăduința unui mântuitor chiar de la început, a Căruia venire o pregătește în multe feluri și chipuri, începând cu Avraam, părintele poporului Israel, din care va ieși Mesia (Fac. 12, 3; 22, 15-18; Le. 1, 55-73; Rom. 4; Gal. 3). **Istoria mântuirii**, care începe cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov, se împlinește în Iisus Hristos, om ca oamenii în toate, afară de păcat (Evr. 4, 15). Care, nu numai că a restaurat ființa umană în starea cea veche din rai, ci i-a dat arvuna stării viitoare, în Împărăția lui Dumnezeu, ca plinătate a Duhului Sfânt.

Păcatul nu este o „patimă” a firii umane

15. În legătură cu originea, cu natura și cu consecințele păcatului de la originea ființei umane, s-au exprimat **părerii diferite, similare sau opuse**:

- Căderea (**ptosis**, **ruina**, cf. Mt. 7, 27; Lc. 2, 34), greșeala de origine (**paraptoma**, **delictum**), păcatul strămoșesc (**propatorikon amártima**) s-au tradus invariabil: păcat (Rom. 4, 25), greșeală (Rom. 5, 15, 17, 18), fărâdelege (Col. 2, 13). Prin cădere, trupul, întreaga natură (**ktisis**) au fost supuse corupției, stricăciunii (**phthorá**, **corruptio**, cf. Rom. 8, 21; I Cor. 15, 42; Gal. 6, 8; II Pt. 2, 12), pe care o dă pofta din lume (**concupiscentia**, cf. I Pt. 1, 4).

- Hristos S-a dat pentru păcatele noastre (**paraptomata**, **delicta**) și a înviat pentru dreptate (**dikaíosyni**, **iustificatio**, cf. Rom. 4, 25). De aceea, precum păcatul a dominat prin moarte (**thanatos**, **mors**), tot așa și harul (**haris**, **gratia**) va stăpâni prin dreptate (**dikaíosyni**, **iustitia**, Rom. 5, 21), căci acolo unde s-a înmulțit păcatul acolo a prisosit harul (Rom. 5, 20): Sfârșitul (**telos**) păcatului este moartea (**thanatos**), iar capătul ascultării lui Hristos este viața veșnică (Rom. 6, 21, 22).

- În general, teologia patristică are o înțelegere realistă a ființei umane, înainte și după cădere. După cădere, purtând chipul lui Dumnezeu, slăbit, întunecat, bolnav, omul nu mai poate să rămână în mod liber în cele ale firii de origine, ei înclină spre cele contra firii. El nu mai știe cum a fost creat în lume și nici nu mai are o judecată dreaptă despre cele ce există în jurul lui.

- Dar, cu toate că a pierdut „harul divin nemuritor”, persoana umană rămâne responsabilă de viața sa - dovadă fiind dreptii din Vechiul Testament - și are conștiința că este subiectul unui plan de răscumpărare și de eliberare în care S-a angajat Dumnezeu Însuși: „*Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei; acesta îi va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâitul*” (Fac. 3, 15). Istoria și existența omului sunt preluate, astfel, într-o pedagogie divină, care arată nu numai filantropia lui Dumnezeu, ci și **pricina** pentru care Dumnezeu a adăugat slăbiciunea prin moarte, după porția de viață, care este dată ființei. Astfel, începe istoria mântuirii: „*Astfel a arătat că ne educă cu mila, mai bine zis, a rânduit educarea noastră prin dreptate, ca să nu deznădăjduim cu desăvârșire. Prin aceasta ne-a dat vreme de pocăință și de*

a ne face bineplăcuți Lui printr-o viețuire pentru care ne lasă să existăm. A mângăiat, apoi, tristețea morții cu nașterile neconținute. A înmulțit neamul prin urmași, ca mulțimea celor care se nasc să întrecă într-o mare măsură numărul celor care mor. În locul unui Adam, ajuns necăjit și sărman prin frumusețea unui pom sensibil, i-a arătat pe mulți îmbogățiți în chip fericit din cele supuse simfurilor, cu cunoștința de Dumnezeu, prin virtute și prin bunăvoință dumnezeiască. Martori sunt Set, Enos, Enoch, Noe, Melchisedec și Avraam și toți cei care dintre ei, dinaintea de ei și de după ei s-au dovedit ca ei, sau aproape de ei. Dar, fiindcă oricât de mari și de mulți au fost aceștia, nici unul n-a viețuit cu desăvârșire fără de păcat, ca să poată birui înfrângerea aceea a protopărinților și să vindece rana rădăcinii neamului și să fie tuturor celor de după aceea sfințenie, spre binecuvântare și spre redobândirea vieții, lucru pe care l-a văzut El de mai înainte, a ales în cursul timpului neamurile și semințiile din care să ridice tulpina preolăudată (Numeri 17, 23), din care să răsară floarea prin care avea să se înfăptuiască înconomia mântuitoare a întregului neam omenesc” (Grigorie Palama, *Capete despre cunoaștere*, 53, „Filocalia”, vol. 7, pp. 461-462).

- Ființa umană nu pierde chipul lui Dumnezeu, dar acest chip este șters și deformat, ca o oglindă întinată de noroi. Păcatul l-a antrenat într-o existență nu numai contra lui Dumnezeu, ci și contra naturii sale: suferință, boli, catastrofe, moarte. Prin păcat a creat dezordine și în relațiile sale cu trupul său și cu creația, asupra căreia nu mai are nici o putere. Pe de o parte, păcatul e o ofensă adusă lui Dumnezeu, de aceea numai Dumnezeu poate să-l ierte: „*Curățește păcatele noastre*” (Ps. 78, 1). Pe de altă, e și o transformare violentă impusă naturii și relațiilor umane.

16. După **Facere**, la originea căderii se află doi factori: diavolul, simbolizat de șarpe (Apoc. 12, 9), cel dintâi păcătos (I In. 3, 8), omorătorul de oameni (In. 8, 44) și libertatea omului. Păcatul, care începe în istorie cu Lucifer și cu îngerii lui, săvârșit de voința omului, prin amăgirea Evei (II Cor. 11, 3), nu este congenital omului. După Apostolul Pavel, în textul clasic din Romani 5, 15-20, păcatul de origine (adamic, strămoșesc) este un act de neascultare, un abuz de libertate al omului față de Dumnezeu, care atrage ruperea comuniunii cu Creatorul și osânda morții. Dumnezeu a creat

omul cu voie liberă, ea să păzească ceea ce îi aparține prin fire, în mod responsabil. Omul s-a despărțit pe sine de Dumnezeu, în mod liber, nu urmând cele ale firii, ci cele ale voinței. Omul a ajuns, astfel, muritor prin aplecare liberă spre rău. Liber este omul care nu slujește păcatului. Păcatul este și o contradicție liberă a firii.

17. Căderea are diverse nume: închiderea raiului (Fac. 3, 24), moartea în păcat (In. 8, 24), idolatria (Mt. 6, 24; Rom. 1, 25), nume care arată o totală inversare a relației dintre Dumnezeu și om: „Cum ne-am dat stricăciunii noi, cei care, precum s-a scris, purtam chip nestricăcios. Și cum, primind prin suflare dumnezeiască suflet nemuritor, am devenit fire amestecată? Și cum am călcat poruncile lui Dumnezeu? Cum, lăsând hrana vieții, am mâncat mâncare amară și aducătoare de moarte? Cum ne-am înșelat, lipsindu-ne de viața cea dumnezeiască?”

18. Consecințele căderii sunt grave:

- Interdicția de a gusta din „pomul vieții” și excluderea din rai (Fac. 3, 22-24) înseamnă că protopărinții omului au pierdut starea de har și de sfîntenie, proprie chipului de origine, astfel încât participarea la viața divină este întreruptă. „Căci toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu” (Rom. 3, 23), iar „plata păcatului este moartea” (Rom. 6, 23). El n-a zis către Adam: „Întoarce-te de unde ai fost luat”, ci: „pămînt ești și în pămînt te vei întoarce”. Cei care ascultă cu pricepere pot vedea și în aceste cuvinte că Dumnezeu n-a făcut moartea sufletului, nici a trupului. Căci n-a zis nici mai înainte, poruncind: „murii în ziua în care veși mânca!”, ci „veși muri în ziua în care veși mânca”. Nici acum n-a zis: „întoarce-te în pămînt!”, ci „te vei întoarce”, prevestind și îngăduind ceea ce avea să se întîmple și neîmpiedicînd, din pricina dreptății” (Grigorie Palama, *Capete despre cunoaștința naturală*, 51, „Filocalia” vol. 7, p. 461).

- Prin neascultarea unui om, Adam, toți oamenii au devenit „păcătoși” (Rom. 5, 19) sau, după expresia Apostolului Pavel, până la Hristos toți oamenii erau, după fire, „fii mâniei-fili irae” (Efes. 2, 3), ceea ce înseamnă că fiecare individ este marcat de păcatul de la origine. Starea de păcat se transmite firii umane, care se individualizează în fiecare persoană, voința și lucrarea firii conluerînd în voința și în actul lui Adam. „Moartea a împărțit de la Adam până la Moise și peste

cei care nu au păcătuit, prin asemănarea greșelii lui Adam, care este chip al Celui Ce avea să vină” (Rom. 5, 14). Astfel, consecințele neascultării primului om sunt proprii tuturor descendenților săi. Păcatul lui Adam stă la originea căderii umanității, dar după aceea, fiecare păcătuiește și individual, personal. Iar consecința tragică a păcatului lui Adam este coruptibilitatea firii, care duce la moartea fizică, nu vina moștenită în sens moral sau juridic.

Practica Botezului copiilor este bazată pe faptul că păcatul, deși era străin de natura umană creată după chipul lui Dumnezeu, odată ce s-a furșat în această natură prin căderea primului Adam, fiecare îl primește în firea sa prin naștere trupească. Așadar, sunt muritori și prunci care nu au vreun păcat personal.

19. Doctrina creștină comună este oă, prin neascultarea primului om, păcatul a intrat în lume (Rom. 5, 19), astfel că „moartea a trecut în toți oamenii pentru că toți au păcătuit” (Rom. 5, 12). Aceasta înseamnă pierderea slavei lui Dumnezeu, a stării de îndumnezeire de la început: „De vreme ce toți au păcătuit, sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu” (Rom. 3, 23). Păcatul adamic personal are o consecință universală: „Și a căutat Domnul Dumnezeu spre pămînt și iată era stricat, căci tot trupul se abătuse de la calea sa pe pămînt” (Fac. 6, 12); „I-a părut rău și S-a căut Dumnezeu că a făcut om pe pămînt” (Fac. 6, 5). Păcatul lui Adam este deci colportat cu firea umană actuală și, din cauza acestei umanități unice, păcatul este o experiență actuală a tuturor: „Căci iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea” (Ps. 50, 6). „Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este în noi” (I In. 1, 8). Biserica botează copiii, deși n-au păcate personale, spre iertarea păcatelor. În rugăciunea Tatăl nostru, toți creștinii se roagă: „Iartă-ne nouă greșelile (amartial - peccata) noastre” (Lc. 11, 4). Astfel, Adam a comis un păcat personal ce a afectat natura umană, care va fi transmisă rînîlă, fără slava de la început.

20. Alte explicații au fost date: În Adam, care reprezintă umanitatea, toți urmașii lui au păcătuit, de aceea păcatul originar este propriu fiecăruia și se transmite o dată cu natura umană, ca vină ereditară, desigur nu prin imitare, ci prin propagare (Conciliul din Trident, 1545). Păcatul moștenit ar fi deci un păcat „contractat”, nu comis, o stare, nu

un act, o afectare a naturii, nu o greșală personală. Consecința: privarea omului de „sfîntența și dreptatea originară”. Dar natura nu e cu totul coruptă, ci rănită și înclinată spre păcat. Botezul șterge păcatul originar și convertește omul la Dumnezeu, dar consecințele pentru natura, slăbită și înclinată spre păcat, persistă, susțin catolicii. Pentru fericitul Augustin, vina moștenită stă pe ideea că împreunarea sexuală este contaminată de patimă („ardere”), de concupiscentă, de aceea implică răspundere individuală.

Reformatorii protestanți au preferat doctrina după care, prin păcatul originar, omul este pervertit radical, iar libertatea acestuia este anulată. Păcatul moștenit de fiecare este identificat cu răul care rămâne neșters de Botez. În Iisus Hristos, omul este repus în starea de dreptate originară, justificat în fața lui Dumnezeu, dar nu restaurat ca o nouă creație. Omul nu rămâne, în același timp, **drept și păcătos**.

21. Pelagiu, pe care Augustin îl dezice, susținea că omul, prin voința sa naturală, liberă, fără ajutorul necesar al harului, poate să ducă o viață morală dreaptă. Păcatul lui Adam ar fi doar un exemplu rău. Mulți reduc păcatul la o slăbiciune psihologică, la un defect de educație morală, consecința unei structuri sociale nedrepte.

Unii spun că Dumnezeu nu l-a împiedicat pe om să cadă în păcat, deoarece ființa umană fusese destinată unui scop mai înalt după păcat, ceea ce înseamnă că omul are un mai mare profit acum, potrivit logicii: „Acolo unde păcatul s-a înmulțit, harul a prisosit” (Rom. 5, 20). „O fericită greșală care a meritat un astfel de Răscumpărător” (Papa Leon cel Mare). Or, ființa umană n-a fost creată cu păcatul în natura ei. Dumnezeu n-a creat un alt dumnezeu, dar nici o ființă muritoare prin firea ei. Dumnezeu a creat omul ca pe o ființă rațională, liberă, de sine stăpânitoare. El n-a distrus libertatea persoanei, datorită căreia Adam era capabil și de bine și de rău. Adam a înclinat-o spre rău, deși Dumnezeu n-a creat răul și l-a împiedicat să apară. Apoi, Dumnezeu a îngăduit moartea, adică desfacerea provizorie a trupului de suflet, ca să arate limitele păcatului. Și aceasta nu din mânie, ci din bunătatea Sa, anume pentru ca răul să nu devină nemuritor. În acest sens, izgonirea din rai este o „binefacere”, deoarece omul va fi rechemat în rai, pe care Dumnezeu nu l-a blestemat, așa cum a blestemat pământul.

Comentariu

„În ziua când Adam a căzut, Dumnezeu a plâns, și întreaga creație” (după Macarie Egipteanul, *Omilia XXX*, 7-8):

„În momentul când a căzut Adam și a murit față de Dumnezeu, l-a plâns pe el Creatorul Său, îngerii, toate Puterile, cerurile, pământul. Toate creaturile au plâns pentru moartea și căderea lui (Adam), pentru că-l vedeau, pe acela care le fusese dat ca împărat, făcându-se rob al puterii potrivnice și viclene. Cu întineric s-a îmbrăcat sufletul său, cu întineric amar și rău și a căzut sub stăpânirea întinericului. El era acel om care a fost acoperit de rani de către tâlhari și lăsat pe jumătate mort, pe când cobora din Ierusalim la Ierihon.

Lazăr, de asemenea, pe care Domnul l-a înviat din morți, pe când (deja) răspândea miros urât, încât nimeni nu se putea apropia de mormânt (In. 11, 39), era simbolul lui Adam, al cărui suflet răspândea mult miros urât și era plin de negreală și de întineric. Dar tu, când ai auzit (vorbindu-se) despre Adam, despre (călătorul) rănit și despre Lazăr, să nu lași mintea ta să treacă cu ușurință (peste acestea), ci adună-ți gândurile și gândește-te că și tu porți în sufletul tău aceleași rani, același miros urât și același întineric; că noi toți suntem fii ai celui (om și) neam întinerat și că suntem părtași (cu el) la acel miros urât. Necazul pe care l-a suferit acela, îl suferim noi toți ca unii ce suntem cu toții din sămânța lui Adam. Această suferință care a venit peste noi este întocmai cu ce a spus Isaia: «(Din creștet până în tălpile picioarelor nu-i nici un loc sănătos); totul este numai plăgi, vânătăi și rani pline de puroi, necurățate, nemutate cu untdelemn și nelegate» (Is. 1, 6). Rana cu care am fost răniți este nevindecabilă și numai Dumnezeu poate s-o vindece. De aceea a și venit în persoană, pentru că nimeni (și nimic) din cele de demult - nici legea, nici Profetii - n-au putut s-o vindece. Numai El, venind, a vindecat acea rană nevindecabilă a sufletului”.

22. Alte aspecte ale antropologiei creștine sunt:

- Există o unitate a umanității, căci dintr-unul este generată (Fac. 1, 26). Și, după cum noi purtăm chipul lui Adam cel dintâi, omul pământesc, tot așa vom purta și chipul ultimului Adam, omul

cerese, care zice: „Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă” (Apoc. 22, 13).

- Care e cauza căderii, a răului moral? Ținând seama de legătura profundă dintre Dumnezeu și om, de planul lui Dumnezeu pentru om, „*taina fărădelegii*” (II Tes. 2, 7) se poate explica prin „*taina evlaviei*” (I Tim. 3, 16), adică, apariția și extinderea păcatului a scos în evidență revărsarea și abundența harului. De fapt, cine a cunoscut binele a cunoscut și răul din care s-a ridicat. După cum Adam, care se opune și refuză iubirea lui Dumnezeu, a condus la apariția păcatului, tot așa Hristos, prin ascultarea Sa până la moarte pe cruce (Fil. 2, 8), va aduce împăcarea (cf. Rom. 5, 11-21). El este Cel Care anunță că toți oamenii au nevoie de mântuire, pe care au primit-o în dar grație Lui. Hristos înviat îl va trimite pe Duhul Său să vădească lumea de păcat (In. 16, 8).

- După doctrina catolică, femeia din Protoevanghelie (Fac. 3, 15: vestirea unui Mesia răscumpărător) este Maria, Noua Evă, de aceea aceasta a beneficiat, într-un mod personal și unic, de biruința asupra păcatului, fiind lăsată de pata păcatului strămoșesc, chiar de la naștere, printr-un har special, care a păzit-o și de păcate personale în timpul vieții (*Catehism catolic*, nr. 490-491).

- „*Păcatul lumii*” - **amartia tou kosmou, peccatum mundi** - (In. 1, 29), starea de cădere a lumii, face ca diavolul să aibă o oarecare dominație asupra omului și asupra societății: „*Lumea întreagă zace sub puterea răului*” (I In. 5, 19). Păcatul are repercusiuni asupra vieții morale, asupra educației, asupra sănătății. Omul are însă responsabilitatea faptelor sale: „*Căci nu ne schimbăm, nici nu ne mutăm din firea în care am fost zidiți, ci, fiind zidiți buni de Dumnezeu (căci Dumnezeu nu a făcut răul) și rămânând neschimbați prin firea și prin natura în care am fost zidiți, cele ce le alegem și le vom prin socotință de bunăvoie, pe acelea le facem, fie bune, fie rele*” (Sf. Simeon - *Capete teologice* 90, „*Filocalia*” 6, p. 92).

23. Omul este „preotul” creației, conștient că în și prin el se regăsește și se întoarce creația la Creator: „*Dar omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu, ca pregătire pentru înțelegerea lui Dumnezeu. Omul nu se poate opri la lume. Nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul duce lumea la Dumnezeu. Nu ea îi dă ultimele răspunsuri la întrebările ce i le pun existența și ultimele satisfaceri. El trebuie să depășească lumea și ea îl ajută la aceasta prin relativitatea ei.*”

Dar numai el trăiește întrebările și simte nevoia depășirii ei. Lumea pune, dar nu-și pune întrebări. Ea este obiect finit, nu subiect însetat de infinit”. Sau: „*Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sunt părți ale omului. Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosmos sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucât dă o unitate deplină și un sens deplin tuturor părților creației. Părțile creației sunt umane și sunt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sunt încadrate în om și adaptate lui. Creația devine un cosmos în om întrucât e unificată și umanizată deplin în el*” (D. Stăniloae, *Note la Ambigua*, p. 262).

Recapitulare

• Omul este creat prin Cuvântul lui Dumnezeu și după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ca o ființă perfectă, din trup pământesc și din suflet ceresc. Trupul muritor n-a avut existență de la sine, ci viața lui depinde de lucrarea Creatorului. E un subiect personal care stă în relație cu Dumnezeu și care știe, din intimitatea personală cu Dumnezeu, de marele proiect al Genezei, de care face dependente vocația și misiunea lui. Demnitatea lui constă în aceea că e creat să slujească lui Dumnezeu, nu ca să domine pământul, ci să-l păstreze și să-l lucreze (Fac. 2, 15).

• Auzindu-l pe diavol zicând: „*Vești fi ca Dumnezeu*” (Fac. 3, 5), omul calcă limitele morale impuse ființei și voinței sale („*pomul cunoștinței binelui și răului*”) și, astfel, schimbă raportul său cu Dumnezeu, dar și cu creația. Astfel, a intrat păcatul în lume. Răul nu e creat de Dumnezeu și nici nu s-a impus omului cu forța. Omul a dispus de libertatea voinței și, cu consimțământul lui, răul are o anumită putere spirituală asupra sa. Prin păcat, chipul omului a fost atins grav de o boală nevindecabilă. Sufletul s-a îmbrăcat în „*tunică de piele*”, simbolul păcatului, ceva străin de firea sa de origine.

• „*Viața este unirea și legătura minții cu sufletul și cu trupul. Iar moartea nu este pierderea celor împreunate, ci stingerea cunoștinței lor. Căci pentru Dumnezeu toate se păstrează și după desfacere*” (Antonie cel Mare, *Viața Morală* 93, „*Filocalia*” 1, p. 21).

• Misterul ființei umane, al primului Adam, este dezvăluit de Iisus Hristos, Noul Adam. Adam este așa de rănit, încât nimeni până la Hristos n-a putut să-l vindece (cazul fetei cu scurgere de sânge - Mc. 5, 25). Omul, prin cădere, este în starea călătorului rănit: dezbrăcat, rănit, abandonat pe jumătate mort (Lc. 10, 30). Adam are altă față, e învăluit de ceva ce nu-i aparține. De aceea, înnoirea lui începe cu „dezbrăcarea”: „*Dezbrăcuți-vă de omul cel vechi*” (Efes. 4, 22).

• Păcatul n-a distrus umanul în esența lui. Pe fața lui Moise s-a văzut slava cea de la început a lui Adam. Chipul lui Moise este asemănător cu chipul creat de mâinile lui Dumnezeu. Este slava cu care încă de aici sunt îmbrăcate sufletele sfinților, este modelul trupurilor slăvite la înviere. Diavolul află acum că trupul va fi restaurat: „*De la Adam până la Moise moartea a domnit*” (Rom. 5, 14).

• Omul trebuie să fie conștient de dimensiunea sacră a ființei și a existenței sale, de măreția viziunii pe care o poartă cu sine. Din cauză că redă istoric chipul lui Dumnezeu și că revelează lumii planul pe care Dumnezeu îl are cu ea, forțele răului ispitesc libertatea și demnitatea omului. Omul trebuie să devină responsabil de propria sa vocație. De aici, angajarea totală a persoanei în etică și în spiritualitate, în sensul de **urmarea** lui Hristos, ca, astfel, să transforme lumea într-o „cetate sfântă”.

• Omul nu este o simplă entitate biologică, o construcție culturală, un produs social, ci o operă simbolică, hristoforă, întrucât Hristos a venit nu numai *pentru noi*, ci și *în noi*.

Comentariu: „Omul ființă religioasă”

Istoria religiilor, după Mircea Eliade, arată că omul este într-o continuă căutare și aspirație existențială către Dumnezeu, pe care și-a exprimat-o în diverse forme: cult, rugăciuni, sacrificii. Pavel, către atenienii care adorau un „Dumnezeu” pe Care nu-L cunoșteau, vorbește de un Dumnezeu -

Creatorul cerului și al pământului, invizibil, Care a făcut să locuiască pe pământ neamul omenesc, ieșit dintr-unul singur, pentru ca oamenii să-L caute (*quaerere*) pe Dumnezeu și să-L găsească, deși El nu e departe de fiecare dintre noi. *Căci în El avem viață, mișcare și ființă*... (F.A. 17, 23, 26-28).

Omul creat după chipul lui Dumnezeu are vocația și capacitatea să-L cunoască și să-L iubească. Este o ființă religioasă, care își găsește fericirea în lauda lui Dumnezeu: „*Să se veselească inima celor ce caută pe Domnul*” (Ps. 104, 4). În inima omului, această căutare și dorință de adorare aparține lui Dumnezeu. Care-l incită continuu: „*Tu ne-ai făcut pentru Tine și inima noastră este neliniștită până ce nu se va odihni în Tine*” (Augustin, *Conf.* 1, 1, 1). „*Când întreg voi fi în Tine, nu va mai fi nici tristețe nici încercare; întreagă plină de Tine, viața mea va fi împlinită*” (Augustin, *Conf.* 10, 28, 39).

Omul care caută găsește căi de intrare în cunoașterea existenței lui Dumnezeu, fie în lumea materială, observând: mișcarea, devenirea, conținutul, ordinea și frumusețea ei (Rom. 1, 19-20; F.A. 14, 15, 17; 17, 27-28; Înț. 13, 1-9), fie în persoana umană, în simțul său moral, în libertatea sa, în conștiința sa, în aspirația spre infinita fericire. Pe aceste căi, în lumina rațiunii sale, e **capabil** să cunoască existența unui Dumnezeu personal. Dialogul cu filozofia și cu alte religii e posibil. Desigur, această cunoaștere e limitată, imperfectă.

Această relație religioasă a omului cu Dumnezeu poate să fie uitată, ignorată sau, chiar, respinsă. De unde: indiferența și ignoranța religioasă, revolta contra răului, ostilitatea contra religiei, frica de Dumnezeu (Fac. 3, 8-10). De aceea, Dumnezeu S-a revelat, dându-i harul să primească revelația în credință. **Dovezile** pot pregăti credința, arătând că aceasta nu se opune rațiunii, demonstrând capacitatea rațiunii să primească revelația. Dar Dumnezeu transcende creatura, de aceea rațiunea nu trebuie să-L confunde cu creatura. Misterul Lui, Revelația divină, este dată omului în mod liber.

Bibliografie

- D. Stăniloae, *Studii de Teologie dogmatică Ortodoxă*, Craiova: Editura Mitropoliei, 1991, cap. „Omul și Dumnezeu”, pp. 155-303;

- Ioan Glăjar, „Omul, ființă religioasă”, în vol. *Credință Ortodoxă...*, Sibiu, 1992, pp. 5-13;
- Vasile Răducă, *La chute et la restauration de l'homme selon Saint Grégoire de Nyse*, Imprimerie Saint-Paul, Fribourg, 1985; *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, EIB, 1996;
- Sandu Frunză, *O antropologie mistică. Introducere în gândirea Părintelui Stăniloae*, Craiova: Editura Omniscope, 1996;
- Remus Rus, *Concepția despre om în marile religii*, în *Glăsurile Bisericii*, 7-8 (1978), pp. 715-915;
- Metropolitan John of Pergamon, „Man - the Priest of Creation”, în *Living Orthodoxy in the Modern World*, Editori: Andrew Walker, Costa Carras, London: SPCK, 1996, pp. 178-188;
- Oliver Clement, *Corps de mort et de gloire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

XIII. Iisus Hristos. Hristologia

(Vezi: *Iisus Hristos. Hristologia*, în „Studii Teologice”, nr. 3, 1991, pp. 3-52)

1. „Cele două dogme”. Grigorie Sinaitul spune că: „Definiția dreptei credințe este a vedea și a cunoaște într-o curăție cele două dogme ale credinței, adică Treimea și doimea: Treimea, a o privi și a o cunoaște în chip neamestecat și ne-tăiat, în unitate, iar doimea firilor lui Hristos, într-un ipostas, adică a mărturisi și a ști pe un singur Fiu, și înainte de întrupare și după întrupare, dar, după întrupare, slăvit în chip neamestecat, în două firi și în două voințe, dumnezeiești și omenești” (Capete de ucrostih, 26, în „Filocalia”, vol. 7, p. 100).

2. „Cred într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul - Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii: Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut, Cel de-o-ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut; Care, pentru noi, oameni, și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și S-a făcut om”. Crezul preia aici cea mai importantă afirmație de credință din Noul Testament: „Dar voi, cine ziceți că sunt Eu? Simon Petru a răspuns: Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu” (Mt. 16, 16). Acest adevăr constituie fundamentul Bisericii, căci „această revelație vine „de la Tatăl Meu din ceruri” (Mt. 16, 17).

3. O Monogenis: „Fiule Unul - născut (Fiule veșnic) și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel Ce ești fără de moarte, ai primit pentru mântuirea noastră a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și

pururea Fecioara Maria, Care fără schimbare ai devenit om și Te-ai răstignit, Hristoase Dumnezeu, Care, cu moartea Ta ai călcat moartea, Care ești Unul din Sfânta Treime, slăvit împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, mântuiește-ne pe noi”.

Noua creație în Cuvântul lui Dumnezeu întrupat

4. Întruparea! Marea taină a economiei divine! „Cea mai mare noutate dintre toate noutățile; singurul fapt nou sub soare” (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 1). Planul mântuirii (economia) a fost ca Dumnezeu Însuși să devină om, așa cum El a știut timpul și modul, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unirea după har cu El. Istoria mântuirii cuprinde, astfel: lucrarea prin care Dumnezeu S-a făcut pe Sine om și a ajuns la oameni și lucrarea prin care El îl face pe om Dumnezeu, după har. Arhetipul chipului lui Dumnezeu în ipostas desăvârșit și propriu își întoarce dragostea Sa față de ființa umană, creată după chipul lui Dumnezeu, pentru a înfăptui unirea tainică și eternă între ei.

„Cel Ce a dat ființa întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui a avut un scop înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, pe plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să Se împreune El Însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru că El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine.

În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduiindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Sfârșitul veacurilor mai dinainte hotărâte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la întrupare aflându-și împlinirea prin înfăptuirea lui.

O dată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor. În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bogăția covârșitoare a bunătății Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea. Căci dacă a ajuns la capătul lucrării tainice a înomenirii, făcându-Se în tot chipul asemenea nouă afară de păcat și coborându-Se până la cele mai de jos părți ale pământului, unde-l prăbușise pe om tirania păcatului, desigur că va ajunge și la capătul lucrării tainice de îndumnezeire a omului, făcând pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identificarea în ființa cu El, și ridicându-l mai presus de toate cerurile, unde mărimea firească a harului îl cheamă, din pricina nesfârșitei bunătăți, pe omul care zace jos. Acest lucru a vrut să ni-l facă cunoscut în chip tainic marele Apostol, când a spus că „în veacurile ce vor veni se va arăta în noi bogăția covârșitoare a bunătății lui Dumnezeu”. (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22 „Filocalia” 3, pp. 69-70).

„Hristos Însuși S-a socotit ca al doilea Adam și a odrăslit ca a doua rădăcină a umanității. Cele în Hristos sunt zidite nouă și în El ne-am înnoit spre sfințenie, spre nestricăciune și spre viață” (Chiril al Alexandriei, *Glasire la Facere*, III, 5, PSB 39, p. 113).

5. „Cuvântul S-a făcut trup și a locuit printre noi” (In. 1, 14), adică, într-un anumit context, iudaic, care cuprinde familie, popor, teritoriu, cultură, tradiție religioasă, în care a trăit și a murit. Bunavestire are loc în casa lui Iosif, iar Iisus S-a născut într-o familie. Întruparea nu este deci o farsă istorică sau o imaginație mitologică. Analogia ce se face adesea între sârbătoarea din 25 Decembrie a Nașterii lui Iisus în Bethleem și sârbătoarea romană a solstițiului de iarnă nu ține seama de rea-

litatea istorică a evenimentului, despre care Evangheliile ne dau amănunte importante. Într-adevăr, Iisus din Nazaret are o mamă: Maria, are o familie condusă de Iosif, are frați, probabil veri Săi sau copii lui Iosif (Mc. 6, 3). S-a născut într-un mediu religios și cultural iudaic, a fost prezent la Templu și educat în sinagogă, potrivit prescripțiilor Legii și după tradițiile tribului Său. A avut relații cu oameni - femei, tineri, copii, bătrâni - de toate categoriile sociale. A fost în dialog critic permanent cu autoritățile religioase și politice ale societății de atunci. A creat un cerc de discipoli, învățând și predicând **Evanghelia**. A dat mărturie de iubirea Sa față de oameni, acceptând jertfa și moartea pe Crucă. A avut o disciplină morală fără de păcat (Evr. 2, 9-18; 4, 15; 1 Pt. 2, 22), de aceea a făcut cu putință o nouă formă de comuniune cu Dumnezeu și cu oamenii.

6. Inițiativa lui Dumnezeu se putea realiza numai cu intervenția Duhului Sfânt și cu colaborarea ființei umane: „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria”. Este o taină covârșitoare: „Cuvântul lui Dumnezeu, fiind întreg ființa deplină (căci era Dumnezeu) și întreg ipostas nestirbit (căci era Fiul), golindu-Se, S-a făcut sămânță a propriului trup și compunându-Se, prin zămislire negrăită, S-a făcut ipostas al trupului pe care l-a luat, și prin această taină nouă făcându-Se cu adevărat întreg om, în chip neschimbat, a fost același ipostas al celor două firi, al celei necreate și al celei create, nepătinitoare și pătinitoare, primind fără nici o lipsă toate rațiunile naturale al căror ipostas era. Iar dacă a primit în mod ființial toate rațiunile naturale al căror ipostas era, foarte înțelept a atribuit învățătorul patimile trupului Aceluia, Lui Însuși, devenit compus după ipostas prin asumarea trupului, ca să nu fie socotite ale unui simplu om. Căci trupul era al Lui, și după trup era cu adevărat Dumnezeu pătimitor împotriva păcatului” (Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 1, 2).

7. **Taina Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, Dumnezeu-Omul:** Fecioara a născut un ipostas (subiect personal) din două firi și în două firi, Hristos cel Unul, unit cu firea umană prin trupul și prin sângele ei. Nici simplu om, nici simplu Dumnezeu, ci un ipostas „compus”, pentru că și-a ipostaziat în Dumnezeirea Lui trupul complet, pe care l-a luat din maica Sa: „Și împreună cu cuvântul, a intrat întreg Cuvântul ipostatic și de-o-ființă al lui Dumnezeu și Tatăl în pântecul Fecioarei, și prin

venirea și împreună-lucrarea Sfântului Duh, Celei de-o-ființă, a luat trup înzestrat cu minte și cu suflet din sângele curat al ei și S-a făcut om. Aceasta e deci unirea de negrăit și născută de taină a lui Dumnezeu: și așa s-a făcut schimbul lui Dumnezeu cu oamenii, unindu-Se în chip neamestecat cu ființa și cu firea noastră stricăcioasă și săracă Cel mai presus de fire și de ființă. Deci, Fecioara L-a zămislit și L-a născut din două firi, în chip minunat, adică din Dumnezeire și omenitate, pe Fiul cel Unul, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Care n-a stricat nici fecioria ei și nu S-a despărțit nici de sânul părintesc". (Nichita Stithatul, *Vedere duhovnicescă*, 41, Filocalia, vol. 6, p. 378).

8. Așadar, Fiul lui Dumnezeu Însuși este Cel Ce asumă din umanitatea Mariei trup și suflet, luând trup însufleșit din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria, ca o mică pângă din frământătura firii noastre, adică, din suflet și din trup, Făcătorul și Ziditorul Dumnezeu a unit-o cu Dumnezeirea Sa necuprinsă și neapropiată. Mai bine zis, unind ființial cu ființa noastră întreg Ipostasul Dumnezeirii Lui, a unit ființa noastră, în chip neamestecat, cu aceea, adică ființa omenească și ființa Sa, zidind ființa omenească drept templu sfânt Săși. Astfel, Însuși Făcătorul lui Adam S-a făcut om desăvârșit în chip neschimbat și neprefăcut. „Dumnezeu de jos”, „Dumnezeu văzut”, om deplin în toate privințele, în afară de păcat, care n-are originea în firea umană, Cuvântul lui Dumnezeu a voit să lucreze El Însuși mântuirea celui asumat, printr-un trup liber, activ, în văzul tuturor, în condiția umană comună tuturor.

9. De ce S-a făcut om și în ce fel? „Pentru noi, oameni, și a noastră mântuire” (sotiria). Există o legătură esențială între răscumpărare și întrupare, care este, în sine, un act de ungere a umanității. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Căci cine ar putea să știe în ce fel Dumnezeu S-a făcut trup și, totuși, a rămas Dumnezeu: cum rămânând Dumnezeu, El este om adevărat? Credința singură înțelege aceasta, cinstind cuvântul în tăcere” (Texte obscure, din Grigorie de Nazianz, P.G., XCI, 1057). Numeroase interpretări și explicații teologice au fost date faptului **Întrupării**: fie ca revelație, fie ca răscumpărare sau ca îndumnezeire, sau ca act de chenoză. Pentru unii, **Întruparea** este coextensivă cu planul veșnic al lui Dumnezeu cu privire la creație. Întruparea concordă cu destinul

original al umanului, acela de a deveni un organ de manifestare a lui Dumnezeu. În Întrupare, creația se arată ca un tot, deoarece Logosul, ca rațiunea generală a creației, cuprinde în El cosmosul: „Căci se cădea cu adevărat ca Cel Ce este după fire Făcătorul ființei lucrurilor, să Se facă Autorul îndumnezeirii după har al celor create, ca, astfel, Dătătorul existenței să Se arate și ca Dăruitorul fericirii veșnice a existenței” (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, în „Filocalia” 3, p. 311).

10. Trei aspecte sunt importante: pe de o parte, **iconomia** ține de iubirea lui Dumnezeu, care face ca Acesta să Se depășească pe Sine și să-L trimită pe Fiul Său ca „om la oameni”: „Nu noi am fost cei care ne-am mișcat spre Dumnezeu sau am urcat spre El, ci El este Cel Care a venit la noi și S-a pogorât la noi... El nu ne-a mișcat de aici, ci ne-a făcut cerești, rămânând pe pământ; ne-a împărțit viața cerească fără să ne urce la cer, ci, înclinând cerul către noi și aducându-l jos. Așa cum zice profetul: «El a plecat cerurile și S-a pogorât» (Ps. 17, 11)” (Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, I, 6).

Pe de altă parte, „Iisus n-a acceptat să Se nască și să Se răstignească pe cruce cu Unul Care a avut trebuință de acestu, ci a făcut toate acestea pentru neamul omenească, care, de la Adam, căzuse sub puterea morții și sub stăpânirea șarpeului, fiecare săvârșind răul în rândul lui prin propria sa greșală” (Iustin, *Dialogul cu Trifon*, cf. I.XXXVIII). „Taina cea mare din veac se descoperă astăzi și Fiul lui Dumnezeu fiu al omului se face, ca luând ce este mai rău, să-mi dea mie ce este mai bun. Amăgitu-s-a de demult Adam și poftind să fie Dumnezeu, nu a fost; iar Dumnezeu Se face om, ca să facă pe Adam Dumnezeu” (Acatistul Bunevestiri).

În fine, asumarea firii în ipostasul lui Hristos constituie o înnoire a acesteia, prima înnoire, prin ungerea umanității cu slava Dumnezeirii. Dar, există a doua înnoire a firii umane, deplină și definitivă, când firea este albită și luminată cu sângele lui Hristos răstignit care se „varsă” spre iertarea păcatelor.

11. După mulțimea de nume atribuite Fiului lui Dumnezeu, a doua Persoană a lui Dumnezeu, Simbolul din 381 le reține pe cele mai importante:

După identitatea Sa umană, istorică, Fiul poartă numele ebraic **Ioșua**, care s-a tradus cu **Iisus**, și

care înseamnă „Dumnezeu mântuiește” (Mt. 1, 21; Lc. 1, 31; 2, 21). „Nu este sub cer dat între oameni un alt nume în care ne mântuim” (F.A. 4, 12). Numele stă în centrul „rugăciunii lui Iisus”, numele fiind persoana care dă viață (In. 20, 31), puterea care face minuni (F.A. 4, 10).

După originea Sa divină și după misiunea Sa mesianică, Iisus are multe nume:

-**HRISTOS** (traducerea greacă a lui **Mesia**), care înseamnă Unsul, Cel Ce trebuia să vină (Lc. 7, 19) ca să instaureze împărăția lui Dumnezeu (F.A. 4, 26-27), Care a primit ungerea și consacrarea mesianică cu Duhul Sfânt la Botez (F.A. 10, 38) și Care a realizat economia răscumpărătoare în trupul Său pe Cruce ca Arhiereu și ca Împărat. După Înviere, Iisus admitea să fie numit **Hristos**, deoarece acum este slăvit ca Domn: „Dumnezeu L-a făcut Domn și Hristos pe acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit” (F.A. 2, 36);

-**FIUL UNIC** al Tatălui, așa cum mărturisește Petru (Mt. 16, 16). De la început, a crede că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu face parte din didahia apostolică (In. 20, 31), din mărturisirea de credință pentru Botez (F.A. 8, 37), din criteriile de a fi recunoscut creștin (I In. 2, 22-23). Una este filiația naturală a lui Iisus („Mă sui la Tatăl Meu și la Tatăl vostru” - In. 20, 17), alta e filiația adoptivă a ucenicilor: „Voi să vă rugați: Tatăl nostru” (Mt. 6, 9);

-**DOMNUL** (**Adonai** din Vechiul Testament, folosit pentru Iahve, a fost tradus prin **Kyrios**) arată condiția Sa divină (Fil. 2, 6), domnia Lui peste lume și peste istorie (Apoc. 1, 15): „Vino, Doamne Iisuse” (Apoc. 22, 20).

Titlul **Hristosul** arată și misiunile pentru care Iisus din Nazaret a primit ungerea Duhului Sfânt: profet, preot, împărat.

12. Numele adevărat al lui Iisus Hristos este Dumnezeu întrupat. El nu este nici simplu om, nici simplu Dumnezeu. O singură persoană a Cuvântului veșnic (Apoc. 19, 13) se arată în două naturi, cea divină și cea umană: „Cred și mărturisesc, în ipostasul lui Iisus Hristos Mântuitorul lumii, Dumnezeirea unită cu omeneitatea fără amestecare și fără despărțire; prin care, cele două firi, dumnezeiască și omenească, au rămas întregi în Dumnezeu-Omul Iisus Hristos”.

13. Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl înainte de toți vecii, adică, înainte de creație și de timp, care a început cu aceasta. Îm-

preună etern cu Tatăl, început din Cel fără de început, prin naștere, ca lumina din lumină. Nașterea din Tatăl este veșnică (In. 1, 1) fără timp, deci nu a fost un timp când nu a existat Fiul, așa cum predica un preot din Alexandria, Arie. Nașterea din Tatăl nu scade nimic din natura Fiului în comparație cu Tatăl. El este Dumnezeu adevărat, din Dumnezeu adevărat, Fiul nu este o creatură, adus la ființă din nimic și, deci, mai prejos decât Tatăl.

14. Domnul Care Se întrupează ca Iisus din Nazaret, Mesia lui Israel, este unul și același cu „Fiul Unul-Născut Care este în sânul Tatălui” (In. 1, 18). Unul din Treime, Fiul, este de-o-ființă (consubstanțial) cu Tatăl prin fire sau prin Dumnezeuire, nu prin asemănare. Această afirmație răspunde ereziei lui Arie din Alexandria, care susținea că Fiul este inferior și subordonat Tatălui după natura Sa. „În El locuiește, tripește, toată plinătatea Dumnezeirii” (Col. 2, 9). El este de-o-ființă și cu oamenii, deoarece Persoana Cuvântului lui Dumnezeu S-a unit cu firea omenească, pe care a luat-o din trupul Fecioarei Maria și pe care a îndumnezeit-o. Astfel, „Viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” (Col. 3, 3).

Cuvântul **de o ființă** (*homoousios*), deși nu este biblic, are o importanță capitală, deoarece Mântuitorul este Fiul identic după fire și născut din Tatăl. Cum Dumnezeu este Tatăl prin natura Sa însăși. El are un Fiu natural, necreat, în care reproduce chipul Său (Col. 1, 15). Ca Fiu unic al Tatălui, Fiul are aceeași substanță sau esență (esență de la *esse* = a fi). Întreaga Dumnezeuire locuiește în El, Dumnezeuire comună celor trei Persoane ale Treimii. Treimea este o unitate de trei persoane care există în perfectă comuniune de natură divină și în perfectă deosebire personală. Ceea Ce este Tatăl este și Fiul, ceea ce face Tatăl face și Fiul.

15. Nașterea lui Iisus Mesia este anunțată ca „Vestea cea bună a unei mari bucurii care vine la tot poporul” (Lc. 2, 10). Particularitatea acestui eveniment în timpul și în spațiul istoriei umane („Căci vouă vi S-a născut în această zi, în cetatea lui David, Mântuitor care este Hristos Domnul” (Lc. 2, 11) a devenit curând cheia înțelegerii Mântuitorului cosmic („Toate lucrurile s-au făcut prin El, și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut” (In. 1, 3). Biserica s-a străduit mereu să țină într-un echilibru creator particularitatea întrupării lui Dumnezeu în Iisus Hristos ce se adresează, în

primul rând, unui popor, și universalitatea mântuirii în Hristos, ce se adresează tuturor națiunilor și întregii creații. În conștiința Bisericii, Fiul lui Dumnezeu întrupat și Cuvântul lui Dumnezeu veșnic sunt una și aceeași persoană. Deoarece „Cuvântul S-a făcut trup și a locuit printre noi” (In. 1, 14) o noutate radicală se arată în vestea cea bună a întrupării. Deoarece Cuvântul „a fost același lumină care strălucește în orice ființă umană” (In. 1, 9), există o continuitate neîntreruptă în Vestea cea bună, pregătită „de dinainte de întemeierea lumii” (Efes. 1, 4). Pentru Biserica creștină, care a acceptat Scripturile evreilor ca parte din propria ei Biblie, adevărul continuității este inevitabil. Viața care este în Cuvântul lui Dumnezeu veșnic a fost lumina întregii umanități (In. 1, 4)”. (Vezi: *Ortodoxia și culturile*, 178).

16. Existența și persoana lui Iisus din Nazaret continuă să rămână pentru mulți o „enigmă”, așa cum reiese din biografiile și din „viețile” recente. A devenit clasică separarea dintre Iisus al istoriei (Iisus istoric sau istoria lui Iisus), terestru, al evangheliilor sinoptice și Hristos al credinței, al kerygmei postpascale, fondatorul creștinismului, obiectul hristologiei. Această separare stă în centrul comentariilor biblice și al studiilor istorice din ultimul secol. Problematika aceasta este azi reluată de curentul denumit „a treia cercetare”, care favorizează apartenența iudaică a lui Iisus și raportul Lui cu iudaismul multiform al timpului (al fariseilor de la Templu, al iudeilor practicanți din sinagogă - înclinați să creadă că Iisus este Mesia sau iudaismul apocaliptic, sapiențial.) Accentul e mutat deci pe contextul întrupării, pe preistoria lui Iisus, pe cadrul cultural și pe crizele sociale respective. O altă pistă privilegiată în acest curent este relația celor patru evanghelii cu scrierile extracanonice, apocrife contemporane, de unde, problematica pluralității surselor documentare și, implicit, a diversității hristologiilor generate de aceste texte.

Pentru unii, documentarea extracanonică ar avea incidențe radicale asupra canonului Noului Testament, așa cum s-a dedus din speculațiile în legătură cu *Evanghelia lui Toma* (J.D. Crossan, *Four other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Minneapolis, 1985). Noua cercetare (Quest) despre Iisus istoric ar corija deci multe teze negative formulate de ermineutica din trecut: creștinism fără dogme, fără kerygma, eliminarea apo-

crifelor și concentrare asupra sursei Q, evacuarea kerygmei și înlocuirea ei cu pietatea (Vezi: *Jesus de Nazareth, Nouvelles approches d'une énigme*. Editori: Daniel Marguerat, Enrico Norelli, Jean Michael Poffet, Geneva, Labor et Fides, 1998).

Dogma (hóros) de la Calcedon: Dumnezeu adevărat și om adevărat

24. Hristologia ortodoxă sau învățătura despre cele două naturi în Persoana unică a lui Iisus Hristos a fost elaborată în forma ei definitivă de Sinoadele ecumenice din 325, 381, 451 și 553, prin sinteza datelor biblice cu teologia patristică greacă. Tot în această perioadă, s-a fixat și vocabularul hristologic: *natură* sau *fire*, *persoană* sau *ipostasă*, *unirea ipostatică*, *comuniunea idiomelor*, *perihoreza*, *îndumnezeirea*.

Sinodul din Niceea (325) a combătut erezia lui Arie, după care Iisus Hristos este un fel de Dumnezeu intermediar, o creatură superioară, care mediază între Dumnezeu Tatăl și creația Sa. Dimpotrivă, sinodul afirmă că Persoana lui Iisus Hristos este Însuși Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, **de o ființă** (homoousios) cu Tatăl, Care „Se face trup”, adică, precă în Sine umanitatea deplină și în mod real. „Duhul nu are carne și oase, cum veдеși că am Eu” (Lc. 24, 39). Iisus din Nazaret nu este altă persoană umană sau o persoană unică, fiindcă Dumnezeu nu are un „fiu creat”. Un Dumnezeu-Fiul creat sau intermediar este de neconceput.

Această doctrină privind deoiființimea Fiului cu Tatăl a fost dezvoltată și clarificată de sinoadele ulterioare, în fața diferitelor erezii care s-au ivit după 325 și care negau fie unirea reală a celor două naturi, divină și umană, fie realitatea voinței umane în Persoana unică a Fiului întrupat.

25. Al IV-lea Sinod Ecumenic, ținut la Calcedon, în 451, dorind să reafirme Crezul din 325 și 381, este confruntat cu problema interpretării corecte a doctrinei hristologice, în fața a două mari erezii: monofizismul și nestorianismul. Sinodul are în față două teze: formula lui Chiril de Alexandria, care susține că Hristos nu e „în două naturi”, ci „din două naturi”, afirmând că, după întrupare, Hristos are **o singură natură întrupată**; apoi Tomul papei Leon († 461), care susținea că în Hristos sunt două naturi, care se pot distinge după întrupare. Sinodul acceptă Tomul

acesta și pregătește o definiție nouă. „Din două naturi” este insuficientă, de aceea preferă să adauge: „în două naturi”.

Sinodul condamnă monofizismul (susținut de partizanii lui Eutihie), care apăra teza că, după unirea ipostatică, Hristos are numai o singură fire (mono-physis), cea dumnezeiască, și afirmă că Iisus este om adevărat cu trup și cu suflet natural, de o ființă cu noi, după umanitate, dar fără păcat. Împotriva nestorianismului, apărut de partizanii lui Nestorie, care susțineau că în Hristos există două persoane, deoarece are două naturi, sinodul afirmă că Hristos e cunoscut în două firi (dyo physcis), fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat, unite în mod ipostatic, nu după natură, ci după persoană, fără amestecarea naturilor, fără schimbarea lor, fără împărțirea lor în două categorii, fără separarea lor, într-o singură persoană (proso-pon) și ipostas (hypostasis).

26. Formula dogmatică hristologică de la Calcedon (451):

„Urmând deci Sfinților Părinți, am învățat toți să mărturisim într-un glas pe Unul și Același Fiul, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit, pe Același în omenitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, pe Același, din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după Dumnezeuire și pe Același de o ființă cu noi după omenitate, într-o singură asemenea nouă, afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeuire, iar în zilele de pe urmă, Același, pentru noi și pentru a noastră mântuire, din Maria Fecioară, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos, Fiul, Domn, Unul-născut, cunoscut în două firi, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci păstrându-se, mai degrabă, însușirea fiecărei firi și concurgând într-o persoană și într-una ipostas, nu împărțit și divizat în două persoane, ci pe Unul și Același Fiul, Unul-născut, Dumnezeu-Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos” (traducere de Pr. prof. D. Stăniloae, „Hristologia sinoadelor”, în „Ortodoxia”, XXVI/1974, nr. 4, p. 574).

27. Calcedonul folosește hypostasis în sens de persoană (sau de personalitate), de subiect, în care subzistă naturile unite, nu în sensul de substanță, cum este folosit la Niceea. Ipostasul este divin și unic, este Însăși persoana Fiului, nu cul uman, cum afirma teologia antiohiană. **Physis**

arată substanța, realitatea sau natura, deci diferența. Proprietățile fiecărei naturi se păstrează și concurează într-o persoană.

Hristologia de la Calcedon constituie un pas decisiv în dezvoltarea teologiei creștine la nivel universal, cele trei mari școli de teologie ale timpului - Alexandria, Antiohia și Roma - fiind reprezentate și în deplin acord.

Urmând același principiu de la Calcedon, după care cele două naturi, divină și umană, desăvârșite în structura lor, sunt unite, în mod tainic, în Persoana divină unică a Fiului lui Dumnezeu, **fără amestecare, fără schimbare, fără împărțire, fără despartire.** Sinodul al VI-lea ecumenic din Constantinopol (680-681) declară că Fiul Întrupat are două voințe naturale și două energii sau lucrări personale, una - creată și altă - divină, unite în mod neseplat în subiectul unic al Cuvântului. Voința divină urmează celei umane, fără opoziție sau subordonare.

28. „Din două firi și în două firi”

Hristos cel Unul după ipostas este din Dumnezeu și din firea omenească și în Dumnezeu și în omenitate, unite neîmpărțit. Cuvântul, ipostasul cel unul, n-a prefăcut ceea ce era și n-a preschimbat ceea ce a devenit, prin Întruparea Sa. Așadar, unirea celor două firi, divină și umană, după ipostas, nu s-a făcut „nici prin frământarea sau tulburarea sau amestecarea firilor împreună unite, nici s-a adus Cuvântul după ce s-ar fi format omul, făcându-se o relativă unire, după cum zicea Nestorie; nici a fost fără de minte și fără de suflet, precum învăța Apolinarie; pentru că acela bărfează, zicând a fi destulă Dumnezeuirea în locul minții. Eu însă Îl mărturisesc pe El Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, Care, în același timp, a fost trup și, în același timp, Cuvânt al lui Dumnezeu; trup însușit cu suflet cuvântător și gânditor, păstrând și după unire toate desăvârșirile firești ale Dumnezeuirii Sale și neschimbând cele ale Dumnezeuirii sau omenității Lui prin unirea cea desăvârșită cu Cuvântul, purtând El o ființă care păstrează cele două firi și lucrări; acelea din care și întru care a fost Unul și același Iisus Hristos, Dumnezeul nostru, Care are și două voințe firești, iar nu închipuite” (Arhieraticon, ed. 1993, p. 90).

29. Sinodul din Constantinopol (553), discută modul în care cele două naturi sunt unite, ca o consecință a întrupării, într-un singur ipostas, cel al Cuvântului. Unirea celor două firi nu e o aso-

cier, ci o sinteză sau subzistență în ipostas, adică o **unire ipostatică**. Prin aceasta, natura umană este enipostaziată, adică aparține Persoanei divine propriu Fiului lui Dumnezeu. Care este și subiectul naturii Sale divine. Leonțiu de Bizanț († 542) a formulat teza aceasta, după care natura umană a fost asumată, fără să fie absorbită, în ipostasul Logosului preexistent, la întrupare.

Unirea ipostatică

30. Întruparea ca **unire ipostatică** are mai multe aspecte:

- Comunicarea însușirilor unei fiiri celeilalte fiiri, încât, în același timp, fiecare fire păstrează însușirile ei și primește însușirile celeilalte, fără contopire și fără confuzie între fiiri;

- Unirea celor două naturi și voințe, divină și umană, nu alterează unitatea ipostasului, a Cuvântului. Nici o natură sau voință nu e diminuată sau distrusă în proprietățile lor respective prin unirea ipostatică;

- Asumarea fiiri umane în persoana Fiului înseamnă ungerea și îndumnezeirea acesteia, fiindcă Cel întrupat este de o ființă cu Dumnezeu. Înseamnă că trupul Lui e îndumnezit și, o dată cu El, umanitatea întreagă. Ceea ce nu a fost asumat nu poate să fie vindecat. Numai ceea ce este unit cu Dumnezeu este mântuit (Sfântul Atanasie):

- „*Unul din Treime a suferit în trup*”. Cel Care S-a oferit, de bună voie, ca ofrandă Tatălui, este Fiul, Care a eliberat de păcat și de moarte firea umană pe care o purta. Treimea a rămas Treime și după Întruparea Cuvântului. Dumnezeu a suferit în trup, dar nu Dumnezeirea a suferit în trup sau Dumnezeu a suferit prin trup;

- O singură adorare (*mia proskynisis*) se cuvine lui Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Trupul este adorat în ipostasul Cuvântului, ea fiind unit cu Dumnezeirea și nu separat;

- Întruparea înseamnă intrarea Împărăției lui Dumnezeu în lume (Mc. 1, 15). Domnul domnilor și Împăratul împăraților Se află acum în spațiul istoriei. Îndumnezeirea omului este în proporție cu *kenoza* Lui, omul făcându-se așa de mult dumnezeu, pe cât S-a făcut om Acela;

- Maica Domnului este „Născătoare de Dumnezeu” (**Theotokos**). Nestorie susținea că Fecioara Maria a născut un om, pe Hristos, după natura

umană, în care Fiul a venit și a locuit. Întruparea a fost cu puțință grație conlucrării Mariei, fecioara de care vorbise profetul (Is. 7, 14). „*Fecioara astăzi naște pe Cuvântul Cel mai presus de înțelegere și pământul aduce peștera Celui neapropiat, ingerii și păstorii doxologesc, iar magii după stea călătoresc; pentru noi S-a născut prunc tânăr Dumnezeu Cel mai înainte de veci*”. Fecioara n-a născut deci un simplu om, ci pe Fiul lui Dumnezeu în chip uman. De aceea Maica Domnului se numește **Născătoare de Dumnezeu - Theotokos**: „*Fără de sămânță, cu voia Tatălui, din Duhul cel dumnezeiesc, ai zămislit pe Fiul lui Dumnezeu și cu trup pe Cel din Tată fără mamă și pentru noi din tine fără tată L-ai născut*”;

- **Kenoza** înseamnă condiția umană de umilire și de micșorare, pe care Fiul lui Dumnezeu o asumă în întruparea Sa, ca act de ascultare liberă față de Tatăl. Este haina lui Dumnezeu întrupat: „*Căci Cuvântul întrupându-Se, pe ea a îmbrăcat-o și prin ea ne-a vorbit nouă în trupul nostru. Și tot Cel Care a îmbrăcat-o pe ea S-a făcut cu adevărat asemenea Celui Care S-a pogorât de la înălțimea Lui și a ascuns puterea mării Lui și a acoperit slava Lui în smerita cugetare, ca să nu fie arsă zidirea de vederea Lui. Căci zidirea n-ar fi putut să-L privească pe El, dacă n-ar fi luat o parte din ea și n-ar fi vorbit astfel cu ea; nici n-ar fi putut asculta cuvintele gurii Lui față către față*” (Isaac Sirul, Cuvântul XXI, în „Filocalia” vol. 10, p. 105);

- Iisus a coborât în iad (*shéol* sau *hades* = locul morților, locul în care sufletele nu-L văd pe Dumnezeu), în sufletul Său unit cu Persoana divină, ca să deschidă dreptilor dinaintea Lui porțile cerului (cf. Fil. 2, 10; F.A. 2, 24; Evr. 13, 20; 1 Pt. 3, 18-19);

- Corpul lui Iisus Hristos are o realitate fizică, concretă, de aceea trăsăturile Acesteia pot fi pictate (Gal. 3, 1). Sinodul de la Niceea (787) a recunoscut venerarea icoanelor, în sensul că persoana reprezentată pe icoană este cinstită, nu materia icoanei.

31. Una din afirmațiile fundamentale ale hristologiei ortodoxe este aceea că, deoarece Cuvântul Întrupat îl poartă pe Duhul Sfânt, unit prin fire cu El, Duhul este Cel Care luminează și face vădită Dumnezeirea Cuvântului și puterea Lui pentru toată omenirea (cf. Ps. 42, 3). Cuvântul vine împreună cu Duhul Sfânt, pe Care-L dăruiește imediat, decodată, nevăzut, ca o „sufflare a harului

Duhului". Această revărsare a Duhului peste toate este semnul celui *kairos*, vremea îndurării lui Dumnezeu, și se numește „nașterea din nou”, slava dumnezeiască. „E o unire și o revărsare pe care nu a văzut-o astfel Adam, căci încă nu ajunsese pârtaș firii dumnezeiești și, cu adevărat, Dumnezeu, prin lucrare. Odată ce a venit Cuvântul adevărat al lui Dumnezeu, purtând în El prin fire, în calitate de Cuvânt Sfânt al lui Dumnezeu, pe Duhul Sfânt, le este dat, ca urmare, tuturor care au primit prin credință Sfântul Cuvânt al lui Dumnezeu să primească îndată și pe Sfântul Duh, Care se află în chip neîndoiește de-a pururea împreună cu Cuvântul; le este dat nu numai prin suflare în față, cum l-a primit mai înainte Adam de la Dumnezeu Tatăl și mai pe urmă ucenicii lui Hristos prin suflarea lui Hristos (In. 20, 22), ci, deodată, în chip nevăzut, ca o suflare (F.A. 2, 2) a Duhului Care suflă în chip vădit harul Duhului. Ca atare, cei care se împărtășesc de El, văd, în chip înțelegător, Duhul fășnind din ei pururea, asemenea unui izvor, și luminându-i.” (Patriarhul Calist, *Capete despre rugăciune*, 16, „Filocalia”, vol. 8, p. 243).

32. Sfântul Ioan Damaschin face cea mai amplă sinteză a hristologiei: „S-a născut din Fecioara Maria Fiul întrupat al lui Dumnezeu. Nu S-a născut om purtător de Dumnezeu, ci Dumnezeu întrupat... De aceea nu l-au spus om îndumnezeit, ci Dumnezeu înomenit; căci, fiind prin fire Dumnezeu desăvârșit, S-a făcut Același om desăvârșit, nu schimbându-Se după fire, nici înfățișând o iconomie închipuită, ci unindu-Se după ipostas cu trupul insuflesit, rațional și înțelegător, pe care l-a luat din Sfânta Fecioară și care și-a primit existența în El, în chip neamestecat și neschimbat și neîmpărțit, neschimbând firea Dumnezeirii Lui în firea trupului, nici firea trupului Său în firea Dumnezeirii, nici făcând din firea Sa dumnezeiască și din firea omenească, pe care a luat-o, o unică fire compusă” (*Dogmatica*, III, 2).

„Dar, mărturisindu-L pe Același Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, au spus și spunem că Același le are toate câte le are Tatăl, afară de ne-naștere și le are toate câte le are Adam cel dintâi, afară numai de păcat; iar acestea sunt trupul și sufletul rațional și înțelegător. De asemenea, că Același are, corespunzător cu cele două firi, însușirile naturale îndoite ale celor două firi, două voințe naturale, pe cea dumnezeiască și pe cea omenească, și două lucrări naturale, pe cea dum-

nezeiască și pe cea omenească, și două libertăți naturale, pe cea dumnezeiască și pe cea omenească; și înțelepciune și cunoștință dumnezeiască și omenească. Căci, fiind de-o ființă cu Dumnezeu și Tatăl voiește și lucrează în chip liber ca Dumnezeu, dar de-o ființă și cu noi, voiește și lucrează în chip liber Același ca om. Căci ale Lui sunt minunile și ale Lui pătimirile”. (Reprodus de Nichita Stănilă, *op. cit.*, „Filocalia” 6, pp. 378-379).

Recapitulare

• Cât privește **viața lui Iisus**, problematica este aceeași: Biserica este acuzată că ar fi „construit” imaginea lui Iisus Hristos, remodelând ceea ce El a învățat despre Persoana și despre misiunea Sa mesianică. Sfântul Pavel ar fi responsabil de această discriminare între mesajul Evangheliei și ceea ce s-a crezut apoi despre Iisus, reformulat în crezuri și în definiții dogmatice. Care este deci frontiera între narațiunea biblică (în care s-ar fi încorporat deja anumite tradiții teologice, ca de pildă **tema Potimilor**) și ceea ce Biserica, în calitatea ei de comunitate de credință, învață mai târziu despre Iisus sau, altfel spus, între viața lui Iisus și religia creștină?

• Există un consens, dincolo de frontierele confesionale, despre Iisus ca persoană și ca prezență istorică. Deși nu se poate reconstrui biografia Sa în amănunte, există date suficiente despre evenimentele principale ale vieții Sale: nașterea după trup, în Bethleem, mama și familia Lui, locul și timpul propovăduirii, contextul istoric, cultural, social al misiunii Sale, date despre călătoriile la Ierusalim și circumstanțele și motivele executării pe Cruce, despre locul Evangheliei în raport cu iudaismul timpului din Palestina. Într-un cuvânt, cronologia vieții Lui este cunoscută și acceptată. Evangheliile sinoptice, scrise la câteva decenii după evenimente, nu se pot totdeauna armoniza între ele. Scrise de autori care preferă o compunere și un stil personal, ele sunt totuși, ca surse biografice, independente.

• Oricum, afirmația de la Calcedon, din 451, „Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat”, rămâne baza cea mai solidă a unei hristologii comune. Căci ea recunoaște, în același timp, în Persoana unică a lui Iisus Hristos: natura umană a fiului Mariei, chipul fizic și istoric re-

prezentat pe icoana nașterii, unită cu natura divină a Fiului lui Dumnezeu, Unul din Treime. Punând în aplicare planul divin, prin părinți, Lege, Profeți, patriarhi, în cele din urmă, El Însuși acceptă să Se micșoreze (Filip. 2, 7), ca să-L știe creaturile și să vorbească cu omul. Nu Și-a adus trupul din cer,

ci trupul l-a luat din Maria, fără păcat. Întruparea apare ca o creație nouă, căci S-a arătat în **trup nou**, ca prin trup, ca, un Nou Adam, să Se apropie de moarte și să o învingă, deoarece n-avea păcat în El. Astfel, a izgonit din trup ceea ce se cuibărise în el de la Adam.

Bibliografie

Bibliografia privind Viața lui Iisus Hristos e vastă. În mod selectiv, este menționată în:

- J. Trinquet, „*La Vie de Jésus*”, Encyclopedie du Catholicisme, XXIII, Paris, 1997, col. 793-800;
- Jean-Claude Barreau, *Biographies de Jésus*, Paris: Plon, 1993;
- Vittorio Fasco, „La Quête de Jesus Christ. Bilan et perspective”, în vol. *Jesus de Nazareth*, ed. cit., pp. 25-58;
- Francois Vouga, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève: Labor et Fides 1997, Bibliografie: pp. 247-256;
- *Dictionary of Jesus and the Gospel*, Editori: B. Green, S. McKnight, L.H. Marshall, Downers Grove (Ill) - Leicester, 1992;
- D. Stăniloae, *Studii de Teologie dogmatică*, cap. *Hristologia Sf. Maxim Mărturisitorul*, pp. 13-156;
- Olimp Căciulă, *Hristologia Sf. Ioan Damaschin*, București, 1938;
- D. Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii*, București, Editura Anastasia, 1993;
- Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. 1993, cartea a III-a, pp. 95-146;
- Prof. N.C. Buzescu, „*Hristologia Sf. Ioan Damaschin*”, în „*Studii Teologice*”, XXVII (1975), nr. 9-10, pp. 687-700;
- John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington-Cleveland: Corpus Books, 1969;
- Viorel Ioniță, *Sinodul VI ecumenic și însemnătatea lui pentru ecumenismul actual*, „*Studii Teologice*”, 5-8 (1978), pp. 357-485.

Anexa 1: Terminologia și interpretarea dogmelor hristologice

Comisia mixtă de dialog teologic între Bisericele Ortodoxe și cele orientale (reunită la Mănăstirea Amba Bishoi, Egipt, în iunie, 1989 și, apoi, la Centrul ortodox de la Chambésy, Elveția, în septembrie, 1990) a adoptat o declarație comună referitoare la hristologia ortodoxă. Astfel, ambele familii de Biserici mărturisesc:

- O **ousia** în trei **hypostases** sau trei **prosopon**.
- Logosul, consubstanțial cu Tatăl, după divinitate, S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecunda Maria - **Theotokos**, și a devenit om, consubstanțial cu noi după umanitate, afară de păcat.

Adevărat om și adevărat Dumnezeu, perfect în divinitate și perfect în umanitate. Deoarece Cel Care S-a născut din Maria e în același trup deplin Dumnezeu și deplin om, pe Maria o numim **Theotokos**.

- O persoană compusă (**synthetos**) a lui Hristos, nu înseamnă că s-au unit o persoană umană și una divină, Ci, că Persoana (**hypostasis**), Persoana a doua a Treimii, a asumat fire umană creată și a unit-o cu firea divină necreată, ca să constituie o fire divino-umană, naturile fiind deosebite una de alta, inseparabile și fără confuzie, cunoscute astfel, numai prin contemplație (**theoria**): Persoană compusă înseamnă unitate compusă.

- Hypostasul Logosului existent înainte de întrupare nu e compus. Persoana unică teandrică (**prosopon**) este ipostasul etern care a asumat natura umană. **Physis** și **hypostasis** nu trebuie să fie confundate și folosite una pentru cealaltă. **Hypostasis** înseamnă fie persoană fără natură, fie persoană cu natură, deoarece un ipostas fără natură nu există.

- A doua Persoană dumnezeiască S-a făcut om. Misterul unirii ipostatice (personale) constă în unirea divinului cu toate proprietățile și funcțiile divine necreate, cu natura umană creată cu toate proprietățile și funcțiile acesteia, inclusiv, voința și energia naturală. Logosul întrupat este deci subiectul voinței și al acțiunii lui Iisus Hristos.

- Nu separăm, nici nu împărțim natura umană în Hristos de natura Sa divină (nestorienii), nici nu credem că natura umană a fost absorbită de cea divină și a încetat să existe (eutihienii).

- Unirea ipostatică operează fără confuzie (**asyngchytos**), fără schimbare (**atreptos**), fără separare (**achoristos**), fără împărțire (**achiairetos**). Cei care vorbeau de cele două naturi în Hristos, nu neagă unirea lor indivizibilă. Cei care vorbesc de o natură divino-umană unită în Hristos nu neagă prezența divinului și umanului în Hristos, fără schimbare și fără confuzie.

(Comisia mixtă s-a întâlnit la Chambésy, noiembrie, 1993, pentru a recomanda o procedură de restaurare a comuniunii depline între Bisericiile respective).

Anexa 2: Controverse și crezii hristologice

Arianism. Erezia lui Arie, preot în Alexandria, care nega divinitatea Fiului și egalitatea Cuvântului cu Tatăl. Fiul este considerat ca o *creatură* subordonată Tatălui. Sinodul din 325 afirmă că Cuvântul este de o ființă (**homoousios**) cu Tatăl. Sinodul trulan confirmă doctrina de la Niceea, acuzându-l pe Arie de heteroteism și de politeism, declarând „consubstanțialitatea celor trei persoane ale naturii (physis) divine”.

Teodor de Mopsuestia († 428). Face parte din grupul teologilor de orientare antiohiană, împreună cu Paul de Samosata, Eustatie de Antiohia, Diodor de Tars. El vrea să combine unitatea și distincția între uman și divin în Hristos; de aceea neagă ideea despre cei „doi fii”, unul care asumă și

unul care este asumat. Dar persoana care rezultă din unirea celor două naturi nu este a doua persoană a Sfintei Treimi. Natura asumată de Logos este subiectul propriu al atributelor umane. Acestea nu se comunică Logosului, pe când atributele divine se transferă umanului. Comunicarea proprietăților are sens unic. Aceasta este posibilă deoarece Hristos păstrează unitatea prin „relație”, „conjunctiune”, și nu direct. De aceea și Maria este „Maica lui Dumnezeu” și a omului Iisus numai în virtutea relației dintre Cuvânt și omul născut din ea. Desigur, locuirea Fiului în Hristos e diferită de prezența lui Dumnezeu în lume; în Hristos (în Profeți și în sfinți), locuiește ca „Fiul”, din cauza voinței Sale, în lume, e prezent în virtutea naturii și a puterii Sale. *Prosopon* sugerează unitatea persoanei în Hristos.

Diodor de Tars († 378). Diodor susține caracterul personal al divinului (spre deosebire de Paul de Samosata și Eustatie de Antiohia, care afirmau că Dumnezeirea nu e personală, că înțelepciunea sau puterea impersonală a lui Dumnezeu a locuit în natura umană, care are personalitate, ca într-un templu). Diodor face deosebire între divin și uman, între Fiul lui Dumnezeu și Fiul lui David, între „cei doi fii”, care sunt uniți prin simplă „relație” a voinței umane cu divinul. Unirea lor e permanentă, dar această asumare nu conduce la „comunicarea” între naturi. Logosul S-a unit cu omul, nu numai cu trup uman, ci cu „omul asumat”.

Nestorianism. Nestorie din Antiohia (cca. 380-440), discipol al lui Teodor de Mopsuestia, ocupă scaunul de patriarh al Constantinopolului, în 428. La început, Nestorie se declară împotriva titlului „Theotokos” - Născătoare de Dumnezeu, atribuit Mariei, deoarece ar crea o confuzie între divin și uman. În unirea dintre naturi, nu este posibilă o comunicare de însușiri. Creatorul nu poate avea ca mamă o creatură. Maria este maica naturii umane, instrument sau templu al divinului. Ea este născătoare de Hristos, dar nu de Dumnezeu. „Theotokos” presupune confuzia naturilor în Hristos. „Unul este Fiul Mariei, Iisus, altul este Fiul lui Dumnezeu. Persoana lui Hristos rezultă din apropierea primului de către cel de al doilea. Deci, o dublă persoană în Hristos. Maria nu este decât mama lui Iisus, nu maica lui Dumnezeu (Theotokos)”.

În 430, un Sinod ținut la Roma, sub papa Celestin, îl condamnă pe Nestorie și-l numește pe Chiril al Alexandriei să-i ceară lui Nestorie să re-

trăteze opinia sa. Chiril trimite lui Nestorie trei Scrisori la care anexează 12 anatematisme, pe care Nestorie urma să le condamne. În această situație, împărații Valentinian al III-lea și Teodosie al II-lea convoacă Sinodul din Efes (în 431), care-l depune pe Nestorie în absența patriarhului Ioan al Antiohiei, care-l susținea. (La rândul său, patriarhul Ioan convoacă un sinod care-l depune și-l condamnă pe Chiril, președintele Sinodului din Efes, și pe Memnon, episcopul locului). Până la urmă, Chiril validează condamnarea lui Nestorie și a sinodului rival. Nestorie este depus și exilat în Antiohia.

În ce privește doctrina hristologică, Nestorie îi atribuie lui Hristos două persoane (*prosopa*): una divină - Logosul și una umană - Iisus, prin care se cunosc cele două naturi complete (*hypostasis* însemna pentru el o „natură completă”, adică totalitatea proprietăților și distincțiilor unei naturi). Dacă Dumnezeu și umanitatea subzistă ca naturi complete, fără să fie dizolvate într-o a treia, atunci, fiecare natură are persoana (*prosopon*) ei. În Hristos, Dumnezeu a unit Persoana divină cu natura umană, dar aceasta nu a distrus cele două naturi complete sau ipostase unite în el. Or, această părere era în contradicție cu „dogma de la Niceea” despre Hristos indivizibil.

Un fel de dualitate în Hristos profesa și Teodor de Mopsuestia († 428) care, spre deosebire de școala din Antiohia care adoptase hristologia de „tip Hristos”, insistă asupra ființei umane concrete a lui Iisus și asupra independenței acesteia. Pentru Nestorie, firea umană a fost nu numai completă și independentă, compusă din trup și din suflet și din voință (Evangheliile vorbesc de „creșterea în cunoaștere”, de dezvoltarea capacității de a discerne binele și răul, de luptă cu ispitele), ci a avut și individualitatea ei genuină, care se păstrează împreună cu Persoana Cuvântului.

Nestorie respinge unirea *naturală* sau *ipostatică*, deoarece, într-o astfel de unire, naturile și-ar pierde proprietățile lor. Numai „două naturi incomplete” pot să fie unite „ipostatic”, or, integritatea celor două naturi în Hristos este un principiu individual. Unirea ipostatică ar sugera ideea despre o a treia natură, nouă, rezultată din această unire, care nu mai păstrează componentele proprii naturilor unite. Unirea este *voluntară* (nu psihologică sau prin adopțiune), prin asociere sau prin conlucrare, care nu distruge naturile unite. Fiecare păstrând persoana ei, fără confuzie. Astfel, Nestorie ajunge să-i atribuie lui Hristos două persoane: una divină, Logosul, Cuvântul, și una

umană, Iisus. Natura umană este distinctă și independentă; de aceea în Hristos există două subiecte. Teza lui Nestorie: un om distinct și un Dumnezeu distinct (*idikos*) în Hristos cel unic, ducea la diviziunea umanului și a divinului, amintind de erezia lui Arie și de interpretarea iudaică a persoanei lui Hristos.

Nestorianismul va fi aspru criticat de Chiril al Alexandriei, care învață că, în Iisus, subiectul este Cuvântul. Este adevărat că Sinodul de la Calcedon (451) îi primește în comuniune pe Teodoret de Cir și pe Iba de Edesa, prietenii lui Nestorie, ceea ce i-a determinat pe monofiziți să nu înțeleagă legătura dintre Efes și Calcedon. Totuși, Sinodul din 553 condamnă cele „Trei capitole”: monofizismul lui Teodor de Mopsuestia, scrierile în care Teodoret de Cir și Iba de Edesa atacă anatematismele lui Chiril de Alexandria contra lui Nestorie.

Monofizism. Erezie predicată de Eutihie (cca. 378-454), călugăr din Constantinopol, discipol al lui Chiril al Alexandriei, după care Hristos are două naturi înainte de întrupare și numai o natură (*monophysis*) după unire, cea divină, deoarece ar fi luat în mod aparent trupul omenesc. Eutihie nu acceptă formula „de o ființă” și nici „două naturi după întrupare” (formula din 433); respinge distincția între „hypostasis” (ipostas, persoană) și „physis” (natură, fire individuală), spunând că, dacă Hristos este o persoană, El nu poate avea două naturi.

În cursul acestei dispute, Nestorie face apel la Flavian, patriarhul Constantinopolului, și la Leon, episcopul Romei. Un Sinod convocat la Efes, în 449, avându-l ca președinte pe Dioscur al Alexandriei, examinează această problemă. Între timp, Leon îi trimite lui Flavian un *Tomos* în care îl condamnă pe Eutihie, deoarece acesta neagă consubstanțialitatea lui Hristos cu umanitatea noastră. *Tomosul* formulează clar doctrina că, în Hristos, există două naturi (*substantia*) nedespărțite și neîmpărțite, unite într-o singură persoană. Întruparea nu distruge deci umanul și atributele acestuia. La Sinodul din 449, prezidat de Dioscur, partizanii lui Eutihie, care negau umanitatea lui Hristos, declară învățătura lui Eutihie, ca fiind ortodoxă. Sinodul nu ține cont de textul papei Leon, îi condamnă pe Eusebie de Dorotea, Domnus de Antiohia, Teodoret de Cir și Iba de Edesa. Numai cei care-l resping pe Nestorie vor fi hirotoniți. Leon n-a protestat și a spus că acesta a fost un „sinod de spoliatori”. La Sinodul de la Calcedon (451), ortodocșii vor impune teza despre două naturi în unica persoană a Cuvântului Întrupat.

Împăratul cere să se respecte dogma din 325 și doctrina din 431, de la Niceea și de la Efes. Disputa însă continuă; de aceea Teodosie convoacă Sinodul de la Calcedon, în 451. Sinodul îi condamnă pe partizanii teoriei „monofizite”, care susțin o singură natură în Hristos. În fața confuziei de termeni, (monofizismul era încurajat și de formularea lui Chiril al Alexandriei, care a pus în circulație și a apărut cu îndârjire expresia: „Unică este natura (*physis*) Cuvântului lui Dumnezeu întrupat” (*mia physis tou Theou sesarkomenē*); sinodul precizează că Hristos are, după întrupare, o singură persoană „în două naturi”. Cele două naturi, divină și umană, își păstrează integritatea lor, fiind unite fără confuzie și fără amestec, fără schimbare și fără împărțire, într-un singur ipostas. Calcedonul respinge, în același timp, atât monofizismul (Hristos are o singură natură), afirmând că în Hristos există două naturi unite ipostatic, cât și nestorianismul (Hristos are două persoane), afirmând că cele două naturi sunt unite într-o singură persoană, cea a Fiului lui Dumnezeu existent înainte de întrupare.

Una din formele sub care a circulat, după Calcedon, erezia lui Eutihie este monofizismul „severian” sau moderat, propus ca o formulă de reconciliere între calcedonieni și necalcedonieni de către Sever, patriarh de Antiohia (512-538). Într-adevăr, Sever îl condamnă pe Eutihie, în schimb, respinge Calcedonul, deoarece acesta ar fi reabilitat nestorianismul, care fusese respins de Sinodul din Efes (431). Pentru el, adevărata doctrină hristologică ar fi exprimată în formula lui Chiril de Alexandria: „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul”.

Apolinarism. Episcop de Laodiceea - Syria (cca. 390), prieten al Sfântului Atanasie și apărător al doctrinei de la Niceea, Apolinarie afirmă că Hristos este radical deosebit de noi, făcându-Se întru „asemănarea” oamenilor (Filip. 2, 7), având, deci, o umanitate incompletă, deoarece spiritul sau rațiunea au fost înlocuite de Cuvântul divin. Apolinarie respinge teza lui Arie, care spunea că, dacă Logosul asumă natura umană, atunci El este inferior lui Dumnezeu și este schimbător. Dar cum la Niceea nu s-a discutat problema în ce fel Dumnezeirea e unită cu umanitatea în Hristos, Apolinarie încearcă să explice modul în care Logosul rămâne neschimbător și umanul schimbător. De fapt, Apolinarie îi refuză lui Hristos un suflet uman.

Potrivit afirmației trihotomiste din I Tes. 5, 23, omul este compus din trup, suflet - adică principiul vital, impersonal, inconștient - și spirit, adică, facultatea rațională, personalitatea. Umanul are nevoie de un principiu rațional, inteligent. Or, în cazul lui Hristos, acesta este înlocuit de Logosul divin însuși. Fiul nu ar fi asumat o natură umană completă, ci numai trupul și sufletul sensibil. Umanul lui Hristos ar fi fost lipsit de spirit rațional, de minte și de voință. Logosul ar fi devenit principiul de viață al fizicului, ca și al psihicului. Trupul lui Hristos ar fi viu și activ prin Logosul divin, nu prin spiritul rațional care aparține umanului.

Apolinarie voia să afirme unicitatea Persoanei lui Hristos și Dumnezeirea Sa absolută, dar gândea că, dacă s-ar admite inteligența în umanul lui Hristos, ca fiind un principiu echivalent cu Logosul, atunci s-ar admite două persoane în Hristos. Cuvântul a ocupat locul spiritului rațional, încât Hristos are un trup și un suflet sensibil, dar fără inteligența umană. Hristos este uman din cauza trupului și a sufletului vital, dar este divin fiindcă rațiunea Sa este însuși Logosul. Fiul nu S-ar fi unit cu umanul integral, ci numai cu trupul brut. Punând Logosul în locul facultăților raționale, Apolinarie a mutilat natura umană a Cuvântului întrupat. Umanul Său n-a fost cel al nostru.

Erezia lui Apolinarie a fost condamnată de papa Damasus I (366-384) și, apoi, de Sinodul din 381. Biserica nu a acceptat această opinie, deoarece concluzia ei e radicală: nu numai că Hristos ar fi avut în această situație o umanitate anormală, dar El nu ar mai fi om real. Or, în întruparea Sa, Hristos Și-a asumat firea umană în integritatea ei, inclusiv sufletul rațional și voința. Însușirile firei umane n-au fost distruse, ci răscumpărate și afirmate tocmai pentru că au fost unite cu Cuvântul. Hristologia apolinaristă, prin concluzia ei că Hristos nu are o fire umană deplină, revine la arianism.

Toți marii teologi ai epocii, inclusiv Părinții capadocieni, au criticat apolinarismul, deoarece sacrifică valoarea și realitatea întrupării. Atanasie, pomind de la principiul soteriologic al Întrupării, afirmă că Fiul a devenit om deplin pentru ca omul să participe la viața divină (*Despre Întrupare*, 54). Există deci o legătură între întruparea Logosului și răscumpărarea umanului. Grigorie de Nazianz (ep. 101) formulează celebra axiomă: Ceea ce Hristos n-a asumat, El n-a vindecat. În Ep. II către Cledonius, el spune că centrul lui Hristos este personalitatea Sa divină, umanul fiind absorbit, așa cum lumina soarelui absoarbe lumina stelelor. Grigorie

de Nyssa afirmă că, deși umanul lui Hristos este absorbit de Dumnezeu, Sa, umanul este complet și continuă să existe în mod integral. Nicolae Cabasila scrie: „El nu S-a îmbrăcat numai în trup, el a asumat, de asemenea, un suflet, o minte și o voință și tot ceea ce este uman, pentru ca astfel să fie unit cu natura noastră în întregul ei și să ne pătrundă în mod complet și să ne atragă în El prin împreunarea deplină a tot ce aparține naturii noastre, cu tot ceea ce este al nostru” (Viața în Hristos, IV, 6).

Monotelism. O încercare de a-i reconcilia pe monofiziți cu cei care au recunoscut hristologia de la Calcedon a fost făcută de împăratul Heraclie, de patriarhul Serghe de Constantinopol și de patriarhul Cyr de Alexandria. Cyr a reușit să-i determine pe monofiziți să-i accepte formula „în două naturi”, dar a introdus o idee nouă, anume că lucrarea divină și cea umană se exprimă ca o singură activitate teandrică. Călugărul Sofronie din Palestina protestează contra acestei teze, după el, de nuanță monofizită. Serghe îi cere lui Cyr să retragă această formulă și scrie în legătură cu aceasta și papei Honorie. Honorie scrie, în 638, o expunere a credinței, pe care împăratul a subscris-o, cunoscută sub numele de *Ecthesis*. Honorie interzice să se învețe că în Hristos există una sau două lucrări, deoarece în El există o singură voință. Papa Sever, urmașul lui Honorie, condamnă *Ecthesis*, iar papa Martin, în octombrie 649, la Conciliul Lateran, condamnă *Ecthesis*, pe Serghe, pe Cyr și pe alți monotești. Împăratul monotelit Constant îl silește pe papă să accepte *Ecthesis*, dar acesta refuză, fiind apoi exilat în Crimeea.

Al VI-lea sinod ecumenic (al treilea „trulan” la Constantinopol) este convocat de împăratul Constantin al IV-lea pentru a se pronunța cu privire la erezia monotelismului (La Roma, papa Agathon (678-681) și papa Leon al II-lea (682-683)). Sinodul condamnă doctrina despre o singură voce în Hristos, precum și pe papa Honorie. Natura umană are propria ei voce, iar voința umană are propria ei lucrare, demnitate și libertate. Voința lui Hristos căruia este distinctă, deși supusă liber voinței Sale ca Dumnezeu. Suferința pe cruce este un act liber al voinței Sale umane de a se supune voinței Sale divine. La fel, El are o lucrare umană distinctă,

deși este supusă celei divine. Actele umane ale lui Hristos sunt actele unei persoane divine.

Dochetism - Aftartodochetism. O opinie hristologică a fost și aceea care punca la îndoială realitatea umanului în Hristos, deci și realitatea jertfei lui Iisus. Umanitatea lui Hristos este redusă la o simplă „aparență” (*dokesis*). Erezia a fost propagată de Iulian de Halicarnas (sec. IV) și a fost numită *aftartodochetism*, deoarece susține că trupul lui Hristos născut din Fecioara Maria a fost trupul Noului Adam, fără păcat, incoruptibil (*aphthartos*). Umanitatea lui Hristos este nu numai fără păcat, dar nici nu poartă urmările păcatului lui Adam, adică slăbiciunile și afecțiile ei naturale. Sever de Antiohia îi acuză pe Iulian și pe discipolii săi extremiști de dochetism, ceea ce ar însemna că Logosul nu Și-a asumat o umanitate reală, în starea ei căzută, cu toate urmările păcatului, inclusiv, coruptibilitatea. Dar în ce constă coruptibilitatea firii umane? Este naturală sau e o consecință a păcatului? Iulian neagă faptul că omul e stricăcios prin fire deci natura lui Hristos este nestricăcioasă.

Împotriva acestei doctrine, Ioan Damaschin va arăta că în Hristos nu se poate nega realitatea umană a suferinței. El a fost liber de păcat, dar Și-a însușit în mod voluntar starea căzută a omului, pentru a-l elibera definitiv. În discuțiile ulterioare, s-a precizat că păcatul este o boală, stricăciune (*phthorá*) care a afectat întreaga umanitate. Nu numai greșala și vina lui Adam, care sunt personale, se transmit, ci și consecințele lor. O consecință a separării între om și Dumnezeu, după păcatul lui Adam, este moartea naturală, care se moștenește din generație în generație. Fiecare are natura coruptă prin moștenirea greșelii lui Adam, dar e responsabil de libertatea sa. După păcat - adică starea de separare de Dumnezeu și de supunere sub consecințele ei - omul are o condiție de existență biologică (*tropos*) afectată de moarte, mod care e în opoziție cu natura și cu vocația sa (*logos*). În acest sens, jertfa nu este o justificare sau un schimb, ci, o scoatere a firii noastre din starea de stricăciune și de mortalitate.

Al VII-lea Sinod ecumenic (Niceea, 787), în Definiția de credință (*hóros*) îi numește pe cei care au fost condamnați de către sinoadele anterioare, din cauza opiniilor lor heterodoxe (vezi textul în *Telegraful Român*, 41-44 (1986), p. 61).

Bibliografie

- Milan Šesani, Ioan Râmureanu, *Istoria bisericească universală*, vol. I, EIB, 1975, pp. 129-154 și 227-262.

XIV. Opera de răscumpărare a lui Iisus Hristos. Soteriologia I

A. Sensul economiei (mântuirii)

1. „Care este scopul economiei întrupării lui Dumnezeu-Cuvântul, vestit în toată dumnezeiasca Scriptură și citit de noi, dar nepătruns? Nu e decât acela că, împărțându-Se de ale noastre, să ne facă pe noi părtași de ale Sale. Căci Fiul lui Dumnezeu de aceea S-a făcut Fiul al omului, ca să ne aducă pe noi oamenii fi ai lui Dumnezeu, ridicând după har neamul nostru la ceea ce este El după fire, născându-ne de sus în Duhul Sfânt și introducându-ne îndată în Împărăția cerurilor; mai bine zis, dăruindu-Se să o avem pe aceasta înăuntrul nostru (Lc. 17, 21), ca să nu avem numai nădejdea de a intra în ea, ci având-o încă de acum, să strigăm: «Viața noastră e ascunsă cu Hristos în Dumnezeu» (Col. 3, 3)” (Simeon Noul Teolog, *Capete teologice*, 88, în „Filocalia” vol. 6, p. 90).

După Maxim Mărturisitorul, misterul economiei s-a împlinit în Hristos: „Căci se cădea Făcătorului a toate, ca făcându-Se prin fire, potrivit economiei, ceea ce nu era, să Se păstreze pe Sine neschimbat, atât ca ceea ce era după fire, cât și ca ceea ce a devenit prin fire potrivit economiei. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mișcare, care singură face cu puțință schimbarea la cele ce se mișcă. Aceasta este taina cea mare și ascunsă. Aceasta este ținta fericită (sfârșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit, mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea, pentru nici una. Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscribe toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori înfinit înainte de veacuri. Iar vestitor (Înger) al ei S-a făcut Însuși Cuvântul final al lui Dumnezeu, devenit om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngădui să spunem, însuși adâncul cel mai din lăuntru al binătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos

sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare în lăuntru veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos”. (*Răspunsuri către Talasie*, 60, „Filocalia” vol. 3, p. 325).

2. Creația, Întruparea, Răscumpărarea, toate aparțin economiei divine, manifestării și Revelației Sfintei Treimi în sfera istoriei umane pe pământ. Voința de a crea lumea și umanitatea aparțin ființei și existenței lui Dumnezeu, iar întruparea Fiului lui Dumnezeu ca persoană istorică concretă, în timp și în spațiu, descoperă „taina finită ascunsă” din veșnicie de Creatorul universului (Efes. 3, 9). Asumarea condiției umane, în toate aspectele și dimensiunile ei, arată că opera de răscumpărare a lui Hristos a fost predestinată înainte de întemeierea lumii și manifestată la sfârșitul timpurilor (1 Pt. 1, 20).

Datorită dragostei Sale pentru oameni Dumnezeu L-a dat pe Însuși Fiul Său la moarte prin cruce (In. 3, 16). În moartea Fiului Său, ne-a apropiat pe noi de Sine, ca să se afle în El tot neamul omenesc. Putea să ne mântuiască pe noi în alt chip, dar a voit să arate în acest fel dragostea Sa cea mare. N-a voit să silească libertatea noastră, deși putea să o facă, ci a voit să ne apropie de El prin dragoste. Și Însuși Hristos a ascultat de Tatăl Său pentru dragostea Sa față de noi, ca să primească asupra Sa patimile, crucea și moartea (Evi. 12, 2) (Isaac Sirul, *Cuvântul LXXXI*, „Filocalia” vol. 10, pp. 395-396).

Economia divină s-a răspândit într-o formă parțială și măsurată prin Lege și prin profeți, iar într-o formă generală și universală, prin Iisus Hristos, spune Chiril al Alexandriei. „Căci Legea mântuie o singură casă, cea a lui Israel, pe când Iisus Hristos a răscumpărat pentru Dumnezeu și Tatăl întreaga lume prin credința în El și prin sângele Lui) (Glasire la Numeri, PSB 39, 1992, pp. 411-412).

3. Iisus Hristos „Cel Ce a plinit cu prisosință toată rânduiala - economia - cea pentru mântuirea oamenilor” (Vecernia Rusaliilor) ne-a mântuit prin tot ce a făcut pentru noi în timpul vieții Sale pământești. Dacă Tatăl este autorul economiei, Fiul este urzitorul acesteia. Răscumpărarea s-a realizat în două momente și acte fundamentale: înnoirea firii umane prin întruparea ipostatică a

Fiului („Cuvântul trup S-a făcut” - In. 1, 14) și slințirea omenirii prin vărsarea sângelui lui Iisus Hristos: „Mai întâi firea noastră a primit înnoirea în întruparea lui Hristos, apoi s-a împărțit de patima Lui și de moartea Lui și, după înnoirea prin vărsarea sângelui, s-a înnoit și s-a sfințit firea noastră și s-a făcut în stare să primească poruncile noi și desăvârșite. Căci, de s-ar fi dat înainte de vărsarea sângelui, înainte de a se înnoi și sfinți firea noastră, poate că și aceste porunci noi, ca și cele vechi, ar fi tăiat din suflet răutatea, dar n-ar fi putut să smulgă însăși rădăcina răutății din suflet. Acum însă nu e așa” (Isaac Sirul, *Epistola IV*, în „Filocalia” vol. 10, p. 493).

Altă exprimare a naturii răscumpărării: **în-lucirea** (*Yiothesia-adoptio*, Rom. 8, 23; Gal. 4, 5; Efes. 1, 5) și **învierea** (*anastasis-resurrectio*, In. 11, 25; I Cor. 15, 20-22).

4. Despre opera de mântuire a lui Hristos există numeroase mărturii biblice. Ea poartă diferite nume: viața cea ascunsă în Hristos (Col. 3, 3), sămânța cea bună (Mt. 13, 24), aluatul slințit (Mt. 13, 33), mângăritarul prețios (Mt. 13, 46), comoara ascunsă în câmp (Mt. 13, 44), harul sau puterea de sus (Lc. 24, 29), apa cea vie (In. 4, 14), arvuna Duhului (II Cor. 1, 220), vistieria (I Tim. 6, 20), locul dumnezeiesc (Lc. 9, 54), viața și lumina lumii (In. 1, 4; 8, 12), pecetea (II Cor. 1, 22). Uneori operă de răscumpărare deschisă, învățată și realizată o dată pentru totdeauna de Iisus Hristos se exercită ca înfiere (Gal. 4, 5; Efes. 1, 5) continuu în istorie până la a doua venire a lui Hristos pe pământ: „Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele până la încheierea veacului. Amin” (Mt. 28, 20).

B. Etapele și direcțiile operei de răscumpărare

5. Ținând seama de felul în care Iisus a folosit „timpul” Său mesianic (I Tim. 2, 6), vom distinge în viața și în misiunea Sa mai multe etape (care corespund cu cele trei laturi ale operei Sale - profetică, sacerdotală și împărătească). Iisus vine să anunțe „Vestea cea bună”, adică, prezența și lucrarea personală a lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor, un Dumnezeu voind să elibereze poporul Său și toate popoarele. La începutul misiunii Sale, Iisus Se comportă ca un nou Moise („Tu vei scoate din Egipt poporul Meu” - Ieș. 3, 12), de aceea

se grăbește să evanghelizeze mulțimile din provinciiile și din orașele Palestinei, prin predică, prin exemplul personal, prin săvârșirea minunilor, fie în sinagogă, fie în loc public. Conștient că are puțin timp (doi sau trei ani) ca să împlinească misiunea Celui Care L-a trimis, Tatăl ceresc, Iisus începe să lucreze imediat: „Am venit să arunc foc pe pământ și cât aș dori să fie acum aprins. Cu Botéz am a Mă hoteza și câtă nerăbdare am până se va îndeplini” (Lc. 12, 49-50). Și ucenicii Săi trebuie să lucreze repede: „Încă puțină vreme Lumina este cu voi. Umblați cât aveți Lumină, ca să nu vă prindă întinericul” (In. 12, 35).

Știind că timpul este scurt, Iisus rezumă Evanghelia Sa în *Predica de pe munte* (Mt. 5-7), comparând-o cu *Tora*, și formează un grup de discipoli fideli dintre iudei. Cei doisprezece Apostoli (Matei cap. 10), pentru a fi nucleul unui nou popor al lui Dumnezeu. Provocat de Irod, „vulpea aceasta”, El spune: „Iată, alung demonii și fac vindecări, astăzi și mâine, iar a treia zi voi sfârși” (Lc. 13, 32).

Chiar și mama Sa Îl grăbește: „Încă n-a venit ceasul Meu” (In. 2, 4), răspunde El când aceasta îi cere să Se manifeste la o nuntă. Iisus trece peste toate obstacolele istorice, religioase, juridice, arătând că El este Domn al sabatului, Fiul Omului (Mt. 12, 8), având autoritate și asupra Legii (Lc. 12, 21; 18, 26).

Iisus nu îngăduie denigrarea aproapelui, indiferența față de cei săraci, abuzul puterii religioase sau politice. El pleacă de unde nu găsește credință și fraternitate, de unde nu sunt semne de convertire. Nu îngăduie trufia celor care nu fac loc să se manifeste puterea Duhului Sfânt și are un cuvânt aspru contra locurilor care n-au primit mesajul: „Vai vouă, cărturarilor și fariseilor! Că închideți împărăția cerurilor înaintea oamenilor...” (Mt. 23, 13): „Vai ție, Horazine! Vai ție, Betsaida! Căci dacă în Tir și în Sidon s-ar fi făcut minunile care s-au făcut la voi...” (Mt. 11, 21). El condamnă „lumea” (In. 17, 9-15), adică pe *vicleanul*, care se opune planului lui Dumnezeu și se așază între viața oamenilor și puterea Lui. Aceasta etapă corespunde cu slujirea lui ca Profet.

6. A schimba viața lumii nu este un lucru ușor. Iisus știe că eliberarea poporului de sub tirania păcatului original, personal și social este un proces mult mai profund și mai lung, care nu se încheie cu propovăduirea evangheliei și cu minunile Sale. Aceasta implică purtarea unei greutăți, suportarea

unui jug vechi și greu, luarea de bunăvoie asupra Sa a „păcatelor lumii”. Puterea Legii și a Proorocilor se oprește la un moment dat. „Făgăduințele” din Vechiul Testament au o limită, iar Iisus nu venise să le repete. El își dă seama că trebuie să dubleze Vechiul Testament și să înceapă propria Lui istorie, prin urmare, instituie un Nou Legământ, care se suprapune Vechiului Legământ.

Este momentul când Iisus Se retrage în locuri izolate și Se roagă îndelung (Lc. 5, 16; 6, 12; 11, 1). Ca să împlinească profesia anunțată de Proorocul Isaia (Mt. 12, 18-21), Iisus nu are altă cale decât „semnul lui Iona”, adică propria Lui suferință și înjosire. Căci Fiul Omului n-a venit să l se slujească, ci ca El să slujească fraților Săi. În ascultare totală față de Tatăl Său, Iisus acceptă să fie „Mielul lui Dumnezeu, Care ridică păcatele lumii”.

Într-adevăr, după controverse dramatice cu iudeii, Iisus știe că viața Sa este în pericol, fiind amenințat direct cu uciderea. Unul dintre subiectele de controversă cu iudeii a fost acela al adevărului și al păcatului. Ce este adevărul? Iisus Se declară „Omul Care v-am spus adevărul” (In. 8, 40): „Cine dintre voi Mă vâdește de păcat? Dacă spun adevărul, atunci de ce voi nu Mă credeți?” (In. 8, 46). Aceste afirmații sunt, pentru iudei, fără sens, căci depășesc logica lor. Iar când Iisus le spune: „Adevărat, adevărat zic vouă: înainte de a fi fost Avraam, Eu sunt” (In. 8, 58), iudeii îl alungă cu pietre (In. 8, 59), deoarece le era imposibil să creadă. Iisus, amenințat, S-a ferit de ei și a ieșit din templu, ca să amâne condamnarea și să întârzie moartea.

Profetul Ieremia persecutat, care se compara cu un miel blând dus la înjunghiere, este simbolul lui Iisus. Ieremia cerea însă răzbunare: „Dă-mi să văd răzbuinarea Ta asupra lor, căci ție ți-am încredințat cauza mea” (Ier. 20, 12). Dorința de răzbunare nu intră în perspectiva lui Iisus. El nu este un miel dus la abator. Nu i S-a luat viața, ci El a dăruit-o ca dar sfânt, devenind astfel Sacrificiul Noului Testament.

La un moment dat, simțind absența și indiferența lui Dumnezeu față de agonia Sa (Ps. 21, 1), Fiul Omului își dă seama că nu poate scăpa de dușmani. Este moartea Lui o fatalitate? Putea, oare, să măntuiască altfel? Ce raport este între Crucea lui Iisus, suferință și iubirea lui Dumnezeu? În orice caz, Iisus nu vrea să Se apere cu arme împotriva acuzatorilor Săi. Iar când Petru îi

propune să nu accepte jertfa, El ripostează: „*Mergi înapoi la Mea, satano!*” (Mt. 16, 23).

La fiecare mare turmentă din misiunea Sa, Iisus invocă voia Tatălui: „*Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voiești Tu*” (Mc. 14, 36). Discret, retras în tăcere și în meditație, răbdător, dar disponibil, Iisus nu cedează presiunii discipolilor și nu Se blochează în dispute inutile cu adversarii Săi. Nu Se lasă prins nici de popularitate, nici de timp, nici de loc, ci le relativizează prin punerea vieții Sale în perspectiva misiunii mesianice. Chiar dacă știe că Patima e aproape, El nu Se lasă presat de timp, ci găsim vreme. Se roagă pentru Lazăr pe care-l iubea și îi compătimește familia. După voia Sa, decide să urce la Ierusalim, ca acolo să fie umilit pe Cruce și să plătească cu sângele Său violența și ura arbitrară a autorităților religioase și politice ale timpului: „*Eu pentru aceasta am venit pe lume*” (In. 18, 37). Ce explicație are Crucea lui Iisus? Numai iubirea Sa pentru noi explică aceasta: „*Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul Lui să și-l pună pentru prietenii Săi*” (In. 15, 13). Această etapă corespunde cu slujirea lui de Mare-Arhiereu sau sacerdotală.

7. După Înviere, Iisus insistă ca planul lui Dumnezeu de a măntui lumea să fie realizat de către Apostoli și de urmașii acestora, așa cum El însuși l-a realizat. El este conștient că jertfa și învierea Sa au consecințe ireversibile pentru toți. Experiența Lui pe Cruce nu este deloc ocazională sau irelevantă (Mt. 9, 18-26). Planul lui Dumnezeu își are originea în eternitate, germenele lui nu se află pe pământ, ci în cer. Iisus a aruncat sămânța pe pământ (In. 21, 15-19). Împărăția, pe de o parte, s-a realizat și, pe de altă parte, este în curs de realizare. De aceea Iisus insistă: „*Faceți aceasta întru pomenirea Mea*” (Lc. 22, 19); numai astfel nu vor rămâne în zadar credința, Crucea și Învierea Sa. După Înviere, Euharistia este Taina în care creștinii au deplina asigurare și certitudine că Iristos e prezent în ei (In. 6, 48-58).

Pentru a-și actualiza opera, Iisus face făgăduința să rămână nedespărțit de discipolii Săi până la sfârșitul veacurilor. Apoi, puterea lui Dumnezeu, prin care El însuși a învial, va fi dăruită tuturor neamurilor (Mt. 12, 18-21). De la Cincizecime, celălalt Mângâietor, Duhul Sfânt, va interveni în istorie pentru a grăbi a doua venire a lui Iisus în slavă, ca să transforme totul în împărăția lui Dumnezeu: „*Încă multe lucruri am a vă spune; dar*

„cum nu putești să le purtați” (In. 16, 12), și același Duh Sfânt va fi trimis să-i călăuzească pe creștini la „tot adevărul” (In. 16, 13).

„Când veți înălța pe Fiul Omului, atunci veți înțelege că Eu sunt” (In. 8, 28). Cu alte cuvinte, numai privindu-L pe Iisus pe Cruce vom înțelege căderea și mizeria omului, dar și măreția lui Dumnezeu. Înțelegerea Crucii devine, astfel, centrul propovăduirii apostolice. De aceea, pentru Apostolul Pavel Crucea lui Iisus are „o logică” proprie (1 Cor. 1, 17-18).

La patruzeci de zile Se înalță la cer și apoi trimite Duhul Sfânt peste Apostoli, semn că introduce împărăția Sa veșnică în istorie (Apoc. 11, 15). *Apocalipsa* vorbește, reluând viziunea lui Daniel (7, 17-27), despre învierea sfinților și despre adunarea tuturor în jurul tronului lui Dumnezeu, la dreapta Căruia stă Hristos înviat.

Urmașii lui Hristos formează o comunitate trăiește în jurul Euharistiei, fiind cu sufletul și cu mintea una. Creștinii sunt tari prin speranța în înviere. La începutul secolului II, încep deja persecuțiile contra lor. Își amintesc atunci de ceea ce Iisus a spus Apostolilor Săi: „*Veți fi urâți de toți pentru numele Meu*” (Mt. 10, 22). Această etapă corespunde cu slujirea Lui împărătească.

C. Răscumpărarea universală

(Vezi: *Dimensiunea hristologică a mântuirii*, în „*Ortodoxia*” XXXV(1983), nr. 2, pp. 236-244)

8. În Noul Testament, iconomia, opera de mântuire a lui Hristos, este prezentată sub trei slujiri (*triplex munus*): de profet - prin propovăduirea Evangheliei, de preot - prin jertfa Sa, de împărat - prin slujirea Sa. În opera Sa a revelat ceea ce este în persoana Sa: adevărata umanitate istorică și adevărata Dumnezeire eternă. „*Eu n-am venit să judec lumea, ci să mântuiesc lumea*” (In. 12, 47). El face aceasta pentru că ascultă de voia Tatălui: „*Lucrul pe care Mi L-ai dat să-l fac, l-am săvârșit*” (In. 17, 4). Sensul vieții Lui și al Evangheliei Sale se află în opera Sa. El face aceasta pentru că posedă El însuși viața pe care o posedă Tatăl: „*Precum Tatăl are viața în Sine, tot astfel l-a dat Fiului să aibă viața în Sine*” (In. 5, 26).

9. Opera de răscumpărare, prin moartea lui Iisus Hristos, face parte din „*preștiința lui Dum-*

nezeu”, din rânduiala și din iubirea Lui de a mântui lumea (F.A. 2, 23). A murit „*după Scripturi*” se referă la continuitatea planului (iconomiei) de mântuire a lui Dumnezeu. „*Nu pentru că noi l-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El este Cel Care ne-a iubit pe noi și Care l-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre*” (1 In. 4, 19). De la începutul istoriei mântuirii, Dumnezeu este alături de ființa umană, a intervenit prin alianțe cu poporul Israel, a făcut făgăduințe prin Profeti. Fidelitatea constantă a lui Dumnezeu se arată în Iisus Hristos, în Care toate făgăduințele se împlinesc: „*El va înlătura moartea pe veci. Și Domnul Dumnezeu va șterge lacrimile de pe toate fețele și rușinea poporului Său o va îndepărta de pe pământ, căci Domnul a grăit. Și se va zice în ziua aceea: «Iată Dumnezeul nostru în Care nădăjduiam ca să fim mântuiți! Iată Domnul în Care am nădăjduit, să ne bucurăm și să ne veselim de mântuirea Lui!»*” (Is. 25, 8-9).

10. Credincios mesianismului Său, acela de a proclama săracilor Evanghelia, de a-i elibera pe cei captivi, de a vindeca suferinții (Lc. 4, 18-19), El Se identifică cu robul lui Dumnezeu, Care-i va îndrepta pe mulți și fărădelegile lor le va asuma. „*El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănte Lui noi toți ne-am vindecat*” (Is. 53, 5). S-a dus de bună voie la Ierusalim, fiind conștient că va îndura moarte violentă, din cauza „*împotrivii păcătoșilor*” (Evr. 12, 3). A luat locul păcătoșilor, cu consecințele căderii, devenind blestem pentru oameni, ca să-i elibereze din blestemul Legii (Gal. 2, 13).

11. După Botezul în Iordan de către Profetul Ioan, Iisus începe misiunea Sa publică. De la început, El acceptă să Se identifice cu păcătoșii: „*Iată Mielul lui Dumnezeu Care ridică păcatul lumii*” (In. 1, 29, 36; Apoc. 5, 6-13). Disponibil să facă voia Tatălui Care L-a trimis (In. 6, 38), El prezintă slujirea Sa în termeni mesianici: „*De atunci a început Iisus să le arate ucenicilor Săi că El trebuie să meargă la Ierusalim și să pătimească multe de la bătrâni, de la arhierei și de la cărturari și să fie ucis și a treia zi să învieze*” (Mt. 16, 21). Discipolii se îndoiesc de această variantă mesianică. După ce Se schimbă la față, Iisus repetă în ce constă funcția Fiului Omului (Mt. 17, 1-23; Mc. 9, 1-9). Iisus a respectat sărbătorile iudaice și a venerat Templul, a cărui distrugere o anunță ca pe o anticipare a morții Lui în trup. A iertat pă-

catele, arătând astfel că „*Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez*” (In. 5, 18). Iudeii erau împărțiți cu privire la Persoana lui Hristos, dar, în general, n-au crezut că El este Cuvântul lui Dumnezeu făcut om (In. 1, 14), ci că „*Se face pe Sine de-o potrivă cu Dumnezeu*” (In. 5, 18), deci este blasfemiator.

12. Din cauza marii Sale iubiri cu care ne-a iubit (Efes. 2, 4), Iisus S-a suit pe cruce și acolo a „*ridicat păcatul lumii*” (In. 1, 29). Iisus a dorit crucea ca ascultare de Tatăl și a băut cupa pe care Tatăl I-a dat-o (In. 18, 11). Iar aceasta nu din întâmplare. El n-a murit din slăbiciune omenească. El a acceptat moarte de voie și răstignire publică, adică, Și-a oferit trupul Său Tatălui, ca jertfă de răscumpărare în locul tuturor. Ca „*mielul lui Dumnezeu*” (I Pt. 1, 19) El a pățimil în trup și prin răniile Lui toți ne-am vindecat (Is. 53, 4-5). A suferit pentru toți, și datorită unirii cu natura umană, El a împlinit în locul oamenilor toată dreptatea. El a venit în lume anume pentru acest moment, ca să distrugă în propriul Său trup moartea tuturor. „*El a gustat moartea pentru fiecare om*” (Evr. 2, 9).

„*Iar ca sfârșit al tuturor acestora, Dumnezeu și Domnul I-a dat pentru dragostea Sa pe Însuși Fiul Său la moarte pe cruce. «Că așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Unul-Născut Fiul Său L-a dat la moarte pentru ea»* (In. 3, 16). Nu pentru că n-a putut să ne izbăvească pe noi în alt chip, ci a voit să ne învețe prin aceasta pe noi dragostea cea folositoare. Și ne-a apropiat pe noi de Sine în moartea Unuia-născut Fiului Său. Și dacă ar fi avut ceva mai de preț decât pe Fiul Său, și aceasta ne-ar fi dat-o, ca să se afle în El neamul nostru. Și pentru dragostea Lui cea mare n-a voit să silească libertatea noastră, deși putea să o facă, ci să ne apropie de Sine prin dragostea cugetului nostru. Și Însuși Hristos a ascultat de Tatăl Său pentru dragostea Sa față de noi, ca să primească asupra Sa ocară și măhnirea, cu bucurie, precum zice Scriptura: «*În locul bucuriei ce o avea, a răbdat crucea, disprețuind rușinea*» (Evr. 12, 2). De aceea a spus Domnul în noaptea în care a fost vândut: «*Acesta este trupul Meu, care se dă pentru lume, spre viață; și acesta este sângele Meu care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor*» (Mt. 26, 26-28). Și pentru noi zice iarăși: «*Eu Mă sfîntesc pe Mine*» (In. 17, 19)” (Isaac Sirul, „Cuvântul LXXXI”, „Filocalia” vol. 10, pp. 395-396).

13. Formal, Iisus a fost judecat și acuzat de blasfemie: „*Fiind om, Te-ai făcut Dumnezeu*” (In. 10, 31-38). Condamnarea Lui puneă însă în evidență starea umanității, încremenite de ură față de un Dumnezeu personal, al iubirii. Toți refuzau convertirea radicală cerută de Iisus, deoarece n-au vrut să audă de blestemul care zăcea asupra înfrerii omenirii. Toți transgresau Legea, dar nimeni nu se gândea la răscumpărare (Evr. 9, 15). Răstignirea a fost decisă de conducătorii religioși și politici, locali și străini, cu acordul populației din Ierusalim, sub guvernatorul Pontiu Pilat, când Caiafa era arhiereu la Templu. La ultima Cină cu Apostolii Săi, Iisus a anticipat aducerea de bună voie a vieții Sale ca dar Tatălui, în numele oamenilor: „*Acesta e Trupul Meu, care se va da pentru voi*” (Lc. 22, 19). Umilit, a fost pironit pe Cruce în afara cetății, transformând acolo blestemul în binecuvântare. Fiul Omului stă pe cruce, dar nu fără speranța răscumpărării.

Noul Testament pune acțiunea lui Hristos pe cruce în perspectiva unui mesianism sacerdotal, nu politic. Iisus refuză să fie victima mulțimii sau a autorităților, deoarece violența nu făcea parte din religia Sa. Pentru El, ieșirea din criză, din păcat se face numai prin jertfă. De aceea, Arhiereul - cel care aduce jertfă, acceptă să devină Mielul - jertfa care se aduce. El este mijlocitor - *mesitis*, mediator - al Noului Testament, prin moartea suferită pentru răscumpărarea - *apolytrois*, redemptio - greșelilor de sub Testamentul anterior (Evr. 9, 15; 8, 6; Gal. 3, 20) „*Unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, Omul Hristos Iisus Care S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți*” (I Tim. 2, 5-6).

14. Prețul acestei răscumpărări pentru care El mijlocește este vărsarea sângelui, nu pentru că Dumnezeu avea nevoie de sacrificiul personal al Fiului Său, ci, pentru că El iubea omenirea pe care o voia împăcată cu Dumnezeu, prin iertarea păcatelor. Semnul dragostei Lui pentru lume era jertfa, iar rodul acesteia este iertarea păcatelor. În El avem răscumpărarea - *apolytrois*, redemptio - prin sângele Lui, adică iertarea păcatelor - *afesis ton amartion*, remissio peccatorum - (Col. 1, 14; Lc. 4, 18; F.A. 2, 38; Efes. 1, 7). Una din tezele lui Nicolae Cabasila (*Viața în Hristos*, IV, pp. 196-197) este aceasta:

„*Într-adevăr, singur Mântuitorul a fost în stare să redea, prin viața Sa cinstea cuvenită*

Tatălui ceresc, iar prin moarte să înlăture ne-dreptatea: prin cea dintâi, câtă vreme a fost pe pământ, iar, prin cea de a doua, pentru totdeauna, prin moartea Sa. Pentru ca prin moartea pe care El a suferit-o pe Cruce spre mărirea Tatălui a răscumpărat ocara adusă de noi, cu un preț cu mult mai mare decât se cerea pentru acoperirea acestei vine. În același timp, prin viața Sa, Mântuitorul a dat Tatălui ceresc toată cinstea ce se putea da, cinste care I se cădea, căci pe Tatăl trebuie Să-I cinstim mai presus de orice - Fiindcă omul căzut nu se poate ridica cu puteri omenești, după cum nici răutatea omenească nu se poate ispăși prin vrednicie omenească. Căci prin păcatul ne hătem joc de Dumnezeu, după cum este scris: «Prin călcarea legii, necinstești pe Dumnezeu» (Rom. 2, 23), iar, pentru ca o greșală să se poată îndrepta, se cere o lucrare mai de sus decât puterea omenească».

15. Dar tocmai pentru că a dus la capăt misiunea Sa sacerdotală, reunindu-i în trupul Său pe „Cei doi”, iudei și neamuri (Efes. 2, 13-18), Iisus devine acum **Domn** - *Kyrios, Dominus* (Rom. 10, 9; I Cor. 12, 3), în Care se proslăvește Dumnezeu-Tatăl - *Theos, Deus* (In. 13, 31-32). De aceea, ziua vestită a Învierii este ziua Împărăției: „Această aleasă și sfântă zi, cea dintâi a săptămânii, împărătească și domnă” este praznic al praznicelor, sărbătoare a sărbătorilor, zi în care Iisus Paștele (*Pascha*) nostru (I Cor. 5, 7) „din moarte la viață și de pe pământ la cer” ne-a trecut pe noi. **Paști** înseamnă trecere și evocă faptul că Fiul lui Dumnezeu Care S-a făcut pentru oameni „om firesc în trup” (**Prohod**, I, 57), într-un moment istoric, anume, în timpul lui Ponțiu Pilat, a înviat cu trup schimbat, nestricăcios, din mormântul unde fusese îngropat. Cântarea proprie creștinilor este aceasta: „Hristos a înviat din morți, cu moartea Sa pe moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-le”. O mutare fundamentală s-a produs în starea omenirii în noaptea Învierii: „Astăzi este mântuirea lumii, că a înviat Cel Atotputernic”. Venind mai înainte de dimineață cele care au fost cu Maria și, aflând piatra răsturnată de pe mormânt, au auzit de la înger: «Pentru ce căutați, printre morți, ca pe un om, pe Cel care este Lumina cea pururea fiitoare? Vedeți giulgiurile cele de îngropare. Alergați și propovăduiți lumii că S-a sculat Domnul, omorând moartea, pentru că este Fiul lui Dumnezeu. Care mântuiește neamul ome-

nesc»”. Iisus a ieșit din mormânt precum S-a născut din Maica Sa; îngerii n-au cunoscut cum S-a întrupat, ostașii n-au simțit când a înviat; ambele sunt mistere pecetluite, pe care numai credința le deschide.

16. După cum observă Sfântul Ioan Hrisostom, în Persoana lui Hristos are loc o întâlnire fatală, finală, între moarte și viață. Pe cruce, Iisus strigă: „Săvârșitu-s-a” (In. 19, 30). Moartea Sa e unică și definitivă: „Mort am fost și sunt viu în vecii vecilor; am cheile morții și ale iadului” (Apoc. 1, 18). În noaptea în care a fost vândut, toată „rânduiala păriatească”, economia mântuitoare, a fost realizată până la capăt: „Căci El a făcut această o singură dată aducându-Se jertfă pe Sine Însuși” (Evr. 7, 27). Această operă este actualizată în Liturgia euharistică: „S-a plinit și s-a săvârșit, pe cât a fost în a noastră putere, taina rânduielii (economiei) Tale; am făcut pomenirea morții Tale; am văzut chipul învierii Tale; ne-am umplut de viața Ta nemuritoare, am gustat din hrana Ta neîmpușinată.” Învierea lui Iisus Hristos arată că judecata ultimă aparține lui Dumnezeu, că expansiunea răului, a violenței și a morții este oprită, că ultimul cuvânt este al vieții, nu al morții.

17. Învierea Lui nu este o reanimare biologică a trupului. Îngerul n-a mișcat piatra de pe mormânt ca să învieze Hristos, ci ca să arate că El nu era acolo (Mt. 28; Mc. 16). Tradiția despre Înviere (I Cor. 15, 3-4; F.A. 9, 3-18; 13, 32-33) s-a format către anul 56. El S-a arătat ucenicilor ca fiind plin de viață și de energiile eternității, semnul divinității Lui. Apare în diferite locuri, nu poate să fie recunoscut. Pe de o parte, Învierea e un fapt istoric, atestat de discipolii care L-au văzut: Iisus mănâncă și bea, este atins ca să arate că nu e duh; pe de altă parte, este un eveniment transcendent: Iisus apare în mijlocul Apostolilor, cu trupul gloriificat, ușile fiind închise (In. 20, 19, 26), apoi dispare din văzul lor (Lc. 24, 31).

În timpul șederii în mormânt, Persoana lui Hristos a păstrat atât sufletul, cât și trupul, deși, separate. Toate le asumă: „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, în rai cu tâlharul, pe scaunul ceresc împreună cu Tatăl și cu Duhul”. De aceea, trupul lui Hristos mort, separat de suflet, n-a văzut stricăciunea (F.A. 2, 24-27), iar Dumnezeu L-a înviat (F.A. 13, 37); Iisus a coborât la iad, în locul morților, adică a murit real, pentru a-i elibera pe dreptii dinaintea Sa, semn că a învins moartea și

L-a surpat pe diavol, care avea puterea morții (Evr. 2, 14). El e „primul-născut dintre morți” (Col. 1, 12). Iudeii credeau că L-au învins fără voia Lui, punând acestea pe seama lor, dar El a pățimit liber. El „care m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine, de bună-voie” (Gal. 2, 20).

18. Sfântul Pavel, reluând profetia lui Osea (13, 14), scrie către Corinteni: „Unde îți este, moarte, biruința ta? Unde îți este, moarte, boldul tău? Să dăm mulțumire lui Dumnezeu, Care ne-a dat biruința prin Domnul nostru Iisus Hristos!” (I Cor. 15, 55, 57). Comentând textele profetice despre Învierea lui Mesia, Sfântul Ioan Hrisostom a rezumat cel mai bine semnificația Paștilor creștine: „Gustați toți din ospățul credinței: împărtașiți-vă toți din bogăția bunătății. Nimeni să nu se plângă de sărăcie, pentru că s-a arătat Împărăția cea pentru toți. Nimeni să nu se tânguiască de păcate, pentru că iertarea din mormânt a răsărit. Nimeni să nu se teamă de moarte, pentru că ne-a izbăvit pe noi moartea Mântuitorului: a stins-o pe dânsa Cel ținut de dânsa. Prădat-a iadul Cel Care S-a pogorât în iad: umplutu-l-a de amărăciune, fiindcă a gustat din trupul Lui. Și aceasta mai înainte înțelegând-o, Isaia a strigat: Iadul, zice, s-a amărât, întâmpinându-Te pe Tine jos. S-a amărât pentru că s-a stricat. S-a amărât pentru că a fost batjocorit. S-a amărât, pentru că s-a omorât. S-a amărât pentru că s-a surpat. S-a amărât pentru că a fost legat. A primit un trup și de Dumnezeu a fost lovit; a primit pământ și s-a întâlnit cu cerul; a primit ceea ce vedea și a văzut prin ceea ce nu vedea. Unde-ți este, moarte, boldul? Unde-ți este, iadule, biruința? Înviat-a Hristos și tu ai fost nimic. S-a sculat Hristos și au căzut demonii; a înviat Hristos și se bucură îngerii; a înviat Hristos și viața veșnică stăpânește; a înviat Hristos și nici un mort nu este în groapă, căci Hristos, sculându-Se din morți, începătură învierii celor adormiți S-a făcut” (Omilia de Paști, *Molit-felnic*, ed. 1984, p. 632).

Învierea ne asigură de prezența continuă a lui Hristos înviat, pe care-L întâlnim acum prin credință, la citirea Evangheliei și la cumințarea cu Trupul și Sângele Lui.

19. Apostolul Petru, în predica sa de la sărbătoarea Cincizecimii, descrie istoria lui Iisus astfel: „Pe Iisus Nazarineanul, bărbat adevărat între voi de Dumnezeu prin puteri, minuni și prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul

vostru, precum și voi știți, pe Acesta, fiind dat, după sfatul cel rânduit și după știința cea dinainte a lui Dumnezeu, voi L-ați luat și pironindu-L prin mâinile celor fără de lege, L-ați omorât. Pe Care Dumnezeu L-a înviat, dezlegând durerile morții, întrucât nu era cu putință să fie ființă de ea. Dumnezeu a înviat pe Acest Iisus, Căruia noi toți îi suntem martori” (F.A. 22, 22-24, 32).

Din acest moment, Învierea lui Iisus devine centrul predicii Apostolilor, înima credinței și evlaviei creștinilor: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea (kerygma, predicație) noastră, zadarnică este și credința (pistis, fides) voastră” (I Cor. 15, 14).

20. Terminând misiunea Sa mesianică („rânduiala părintească”), Fiul întrupat Se întoarce la Tatăl, după ce S-a arătat timp de 40 de zile cu trupul Său înviat (Mc. 16, 19; F.A. 1, 9-11). Este ultimul act din istoria mântuirii: S-a pogorât din cer să facă voia Tatălui, S-a smercit luând forma unui blestemat pe Cruce, Se întoarce acum la Tatăl, purtând cu El umanitatea glorificată cu stigmatele Crucii. Înaintemergătorul nostru în Împărăția Tatălui, acest Iisus va veni iarăși (F.A. 1, 11), dar între timp ne asigură de acolo în permanență de trimiteră Duhului Sfânt. „La dreapta Tatălui” (F.A. 2, 33) înseamnă că Fiul este consubstanțial cu Tatăl și că umanitatea îi aparține ca Dumnezeu, fiind luată cu El și glorificată, prin participare la viața veșnică a lui Dumnezeu: „Pe umeri ai luat, Hristoase, firea noastră cea răstăcită și înălțându-Te, ai dus-o lui Dumnezeu Tatăl”. Omul este astfel restaurat în comuniunea cu Dumnezeu, o unire mai mare decât cea dată de la începutul creației, deoarece el devine acum „părtăș al firii dumnezeiești” (II Pt. 1, 4).

21. Iisus Hristos S-a adus pe Sine jertfă eternă și perfectă nu pentru Sine, ci pentru omenire. Hristos ca om S-a prezentat pentru noi înaintea lui Dumnezeu: venind arhiereu al bunătăților viitoare, El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfințelor, cu Însuși Sângele Său, dobândind o veșnică răscumpărare și, astfel, El este mijlocul unui nou Testament (Evr. 4, 14-16; 7, 26-28; 9, 11-15): „După ce însă a înviat El din morți și patruzeci de zile pe pământ împreună cu Ucenicii Săi S-a arătat, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta Tatălui, iar dreapta a Tatălui zic, nu după loc sau împrejurime, ci numesc dreapta a lui Dumnezeu pe cea fără început și mai înainte de veci

viață, pe care a avut-o Fiul și mai înainte și după înnoirea; fiindcă Sfântul Său Trup este închinat cu cinstită închinăciune împreună cu Dumnezeu Sa. Prin aceasta Sfânta Treime n-a primit nici o adăugire. Să nu fie! Pentru că Treimea a rămas Treime și după unirea Celui Unuia-Născut, rămânând nedespărțit sfântul Său Trup, și încă împreună cu Dânsul rămânând în veci; fiindcă cu această, va veni să judece viii și morții, dreptii și păcătoșii." (Arhieraticon, p. 91).

22. Prin Jertfa și prin Învierea Sa, Iisus Hristos ne-a introdus nu numai într-un nou mod de viață, ci și într-un nou ciclu de existență, ciclul Împărăției lui Dumnezeu. În mișcarea istoriei apare o altă mișcare, aceea a Împărăției viitoare (**Basileia**), pe care Mesia a împlinit-o prin Paște, prin Moarte și prin Învierea Sa. Învierea Sa, de fapt, și Întruparea au nu numai o rezonanță de memorial, de amintire a evenimentelor din trecut, ci și o rezonanță de anunțare a viitorului, de prefigurare și de pregătire a Împărăției. Cu Învierea lui Hristos, viața este orientată spre Împărăție, care, într-o formă deja anticipată, este în mijlocul nostru, aici și acum, ca Împărăție a Duhului. Care călăuzește Biserica în tainele vieții viitoare până la a doua venire a Fiului, Care L-a trimis (In. 16, 13-15).

El ne-a dăruit un element nou, viața Sa dumnezeiască: „Din plinătatea Lui noi toți am primit har peste har” (In. 1, 16). El ne-a împărtășit puterea de a deveni copii lui Dumnezeu, născuți din Dumnezeu (In. 1, 12-13), până ce Hristos ia o formă în ei (Gal. 4, 19). Asumați în misterul Lui, copleșiți la Moarte și la Învierea Lui, creștinii sunt copiii ale lui Hristos, martori efectivi ai Săi, nu numai în această viață, ci și în viața veacului care va să vină.

23. Doctrina răscumpărării (vezi: *Glosar*, articolul „răscumpărare”) sau a ispășirii prin Jertfa lui Iisus Hristos stă în centrul creștinismului. Doctrina a fost expusă și interpretată de-a lungul istoriei în diverse formulări și sisteme teologice, care pot fi reduse la două teze principale:

a) răscumpărarea ar fi o refacere a naturii umane prin adăugarea dimensiunii ei supranaturale, pe care o pierduse prin păcatul originar, grație jertfei peste măsură pe care Iisus a adus-o pentru păcatele oamenilor;

b) răscumpărarea este o reîntegrare a firii umane, grație schimbului între naturi care s-a făcut la Persoana lui Hristos: El L-a împărtășit oame-

nilor pe Duhul Sfânt prin ungerea umanității Sale, în schimbul trupului, prin care, luându-l din Maria, S-a făcut om. Este realizarea sau înnoirea umanului prin „nașterea din nou”, prin Moarte și prin Învierea Fiului lui Dumnezeu.

Tradiția occidentală a preferat teza a), urmând argumentele unor mari teologi ca: Augustin de Hippo, Anselm de Canterbury, Thoma d'Aquino. După aceștia, păcatul lui Adam constă în absența „dreptății originare”, prin dislocarea harului de natură. Acest păcat se transmite prin naștere neamului omenesc (Rom. 5, 12), ca o vină care merită o compensație. Onoarea și maiestatea lui Dumnezeu au fost lezate prin păcatul lui Adam, de aceea Dumnezeu așteaptă de la el o satisfacție strictă, corespunzătoare. Dar ofensa adusă lui Dumnezeu impunea o satisfacție infinită, pe care numai Fiul o putea aduce Tatălui lezat. Acesta a reparat greșala și L-a satisfăcut pe Tatăl pentru păcatele omului. În fond, Iisus a adus o satisfacție supraabundentă, adică a făcut mai mult decât era necesar. Iisus Hristos încredințează acest plus Bisericii.

24. Teza „satisfacției efective și substitutive” (după Anselm de Canterbury, Iisus a reparat ofensa adusă prin păcat onoarei lui Dumnezeu) sau a compensației ispășitoare nu este cunoscută în această formă în tradiția orientală. Urmând comentariilor unor mari teologi ca: Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, **soteriologia** ortodoxă n-a înțeles răscumpărarea ca o devenire naturală sau ca o reparare supranaturală. După „cădere”, Adam a transmis o natură uzată, învechită, slabă, bolnăvicioasă. Chiar în actul Întrupării, Cuvântul, prin El însuși și în El însuși, înnoiește această fire prin ungerea Dumnezeirii Sale. Cuvântul creator îndumnezeiește firea, iar „cei care se îndumnezeiesc nu se fac mai buni prin firea creată, ci primesc lucrarea lui Dumnezeu sau pe însuși Duhul Sfânt” (Grigorie Palama, *Împărtășirea dumnezeiască*). Răscumpărarea nu este deci o reparare a naturii create, ci o îndumnezeire a acesteia, după modelul transfigurării Sale, care arată ceea ce trupul va primi, adică „nădejdea slavei” (Col. 1, 27). Căci Iisus n-a murit forțat de împrejurări sau pentru a compensa păcatele lumii în sens legalist. El a acceptat jertfa, deoarece viața lumii mergea mână în mână cu viața Sa, viața noastră fiind ascunsă în El. De aceea, „Unul din

Treime" a biruit moartea în trupul Său, în numele nostru și împreună cu noi.

25. În decursul istoriei, mulți au încercat să explice sensul și efectul jertfei lui Hristos. Părinții Bisericii răsăritene insistă asupra Răscumpărării ca act al iubirii supreme a lui Dumnezeu. Adică, Iisus Hristos acceptă Jertfa nu ca pe o condiție legalistă a Răscumpărării, ci, anume, ca să schimbe la față ființa umană pe care a creat-o Dumnezeu. Natura Jertfei Sale nu este deci de ordin juridic, legalist, și în nici un caz jertfa nu trebuie să fie înțeleasă exclusiv în contextul pedepsei și culpabilității legate de păcatul lui Adam. Nu e o jertfă de ispășire sau de compensație strictă, ci de reintegrare și de restabilire a „frumuseții originare”.

Desigur, după cum spune Grigorie Teologul, „noi am avut nevoie de Intruparea și de Moartea lui Dumnezeu, pentru a trăi” (P.G. 36, pp. 661). Dar aceasta, nu în sens legalist sau moral, adică, pentru a-i satisface pe adversarii și pe dușmanii Săi. Dumnezeu nu a avut nevoie de jertfa noastră în sens juridic. Dumnezeu nu a întrerupt niciodată comuniunea Sa cu ființa umană. Relația dintre Dumnezeu și om ntr-a fost vreodată legalistă. Dumnezeu nu iartă în sens moral, pentru că niciodată nu a fost ofensat. El iubeste ființa umană chiar după cădere: „Adame, unde ești?” (Fac. 3, 9). Prezența și acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu pornesc din iubirea Sa. Din propria Sa inițiativă, din buna plăcere a voii Sale (Efes. 1, 15), Dumnezeu se angajează în economia mântuirii, biruind păcatul cu marea Sa iubire manifestată în Paștele lui Hristos.

26. În ce constă răscumpărarea prin Paștele (jertfa) și Învierea lui Hristos (Rom. 6, 4)?

a) **Îndreptarea**, în sens de restaurare, reintegrare: „Prin dreptatea (*dikaïoma*, *iustitia*) adusă de Unul a venit pentru toți oamenii îndreptarea (*dikaïosis*, *iustificatio*) care dă viață” (Rom. 5, 18); Mântuirea, eliberarea tuturor (*soteria*, *salus*): „Dumnezeu nu ne-a rânduit spre mânia, ci spre dobândirea mântuirii prin Domnul nostru Iisus Hristos, Care a murit pentru noi” (1 Tes. 5, 9; cf. Iuda 3). [Variante românești pentru *dikaïosis*, *iustificatio* = îndreptare, neprihănire, îndreptare („îndreptați prin credință”, cf. Rom. 5, 1); pentru *soteria*, *salus* = mântuire (F.A. 13, 26), scăpare (F.A. 27, 34), izbăvire (F.A. 7, 25). Pentru *apolytrōsis*, *redemptio* = răscumpărare, iar pentru *afesis*, *remissio* = iertare].

b) Iisus Hristos, Noul Adam, pune totdeauna Jertfa Sa în legătură cu starea umanității, reprezentată prin neascultarea lui Adam cel dintâi, cel vechi. Jertfa Lui este o „readucere” a vechiului Adam în ordinea din care a căzut: „De aceea a fost nevoie de lemn pentru lemn și mână pentru mână (lemnul crucii închipuind gustarea din pomul cel închipuit, și mâinile întinse pe cruce închipuind mâinile întinse spre pomul din rai). În locul mâinilor întinse cu lăcomie, vedem acum mâinile întinse cu bărbăție, în locul mâinilor întinse obraznic, vedem mâini bătute în cruce. În locul mâinilor care au alungat pe Adam din rai, vedem acum mâinile care adună și împreună pe toți până la marginea lumii. De aceea, a urmat înălțare după cădere, adăpare cu fiere după gustarea din pomul cel oprit și cununa de spini împotriva dorinței de putere de stăpânire a celui rău și moarte împotriva morții și întineric împotriva luminii și înmormântare și înviere pentru reînviere. Toate acestea au fost mijloace pentru mântuirea noastră din partea lui Dumnezeu și o vindecare a slăbiciunilor noastre și o readucere a vechiului Adam în starea din care a căzut și o apropiere de pomul vieții de care îl îndepărtase gustarea pripită și nechibzuită din pomul cunoștinței” (Grigorie de Nazianz, *Apologie despre fugă*, cap. 25, trad. Pr. C. Teofil, în „Mitropolia Banatului”, XXXII, 1982, nr. 4-6, p. 306).

c) „Om deplin” în toate ca noi, în afără de păcat (Evr. 4, 15), ascultător până la moarte față de voia Tatălui, Mesia lui Dumnezeu a împlinit toate făgăduințele mesianice făcute lui Avraam, Profeților și dreptilor Vechiului Testament. Noul Adam a recapitulat viața celui dintâi Adam și a umanității corupte, a pus un început nou istoriei, eliberată de păcat și de moarte, înviată pentru veșnicie. Astfel, Iisus devine „Mijlocitorul unui nou legământ (*diathikē*) al cărui Sânge de stropire grăiește mai bine decât al lui Abel” (Evr. 12, 24).

d) Înfierea prin harul lui Dumnezeu, înnoirea vieții sau nașterea din nou (I Pt. 1, 3), îndumnezeirea prin participarea la energiile naturii divine (II Pt. 1, 4), învierea trupului și eternizarea umanului (Efes. 2, 4-6; Rom. 8, 11). Dar cel mai mare dar este integrarea în comuniunea lui Dumnezeu ca frați ai lui Hristos (Mt. 28, 10): „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă ridic împreună cu Tine; Însuși împreună mă preamărește, Mântuitorule, întru Împărăția Ta”. Fiu!

s-a făcut nouă dreptate, slavă și mântuire de la Dumnezeu-Tatăl. Căci ne-am îndreptat în El și am fost înălțați la slava de fi (Chiril al Alexandriei, *Glasire la Facere*, V, I, vol. cit., p. 118).

e) Teologia filocalică vorbește de trei „nașteri”, corespunzătoare cu trei moduri de existență: după trup, ca ființă umană, adică aducerea la existență; prin Botez, pentru existența fericită; prin înviere, pentru existența veșnică. După Învierea lui Hristos, nu există moarte absolută: „A înviat Hristos și nici un mort nu este în groapă, căci Hristos, sculându-Se din morți, începătură învierii celor adormiți S-a făcut”. Astfel, misterul vieții viitoare este misterul restituirii eshatologice a umanității și a creației de către Hristos Cel înviat, Marele Împărat al veacurilor. Această restituire nu este rezultatul unei „întoarceri eterne”, teză susținută de religiile naturale, care propun o ordine cíclică a timpului. Eshatologia intră în ordinea lineară a economiei divine, care este mișcată de Duhul lui Dumnezeu. Trecerea de la moarte la viață, spre Împărăția veșnică, se face prin înviere. De asemenea, nemurirea sau supraviețuirea ființei umane nu ține de natura ei, ci este un dar al Învierii lui Hristos. Restituirea eshatologică este o transcendere pascală: „Este cu neputință ca, murind cineva, să învie fără ajutorul Celui Care S-a înviat pe Sine din morți” (Sfântul Simeon Noul Teolog).

În veacul viitor, „Învierea este refacerea firii în așa fel că aceasta întrece starea ei din paradis. Superioritatea constă, în general, în neschimbabilitatea universală a tuturor, iar, în special, în ne-grăita îndumnezeire după har a Sfinților” (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 54, 22).

Cei doi poli ai economiei

27. „Pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire”. Ce sens are această frază din Simbolul de credință (381) decât acela că faptul mântuirii are doi poli: a) înnoirea naturii umane, prin întruparea ipostatică însăși a Fiului lui Dumnezeu și b) sfîșierea naturii prin „vărsarea sângelui” lui Iisus Hristos întrupat și răstignit. Prin întruparea Sa istorică, Fiul lui Dumnezeu unge umanitatea pe care o asumă prin perihoreza acesteia cu natura divină în ipostasul Său. Prin jertfa Sa personală, firea umană s-a împărtășit de Patima și de moartea Sa,

fiind sfîșiată prin vărsarea sângelui (vezi: Isaac Sirul, *Epistola IV*, „Filocalia” vol. 10, p. 497).

28. Aceasta se poate explica astfel:

Numai în Persoana lui Iisus Hristos, prin biruința firii Lui dumnezeiești asupra celei omenești, s-a produs răscumpărarea. În El, prin acest schimb ontologic, efect al unirii ipostatice, Dumnezeu a conlucrat cu omul la răscumpărarea lumii: „Nu putem începe o viață în Dumnezeu până nu vom fi murit păcatului, iar păcatul nu-l poate omori nimănui, decât singur Dumnezeu. Fiește că, dacă omul de bunăvoință sa s-a lăsat biruit de rău, tot așa va trebui să recâștige singur biruința. Dar din clipa în care a ajuns aproape un rob al păcatului, el nu mai este în stare de așa ceva. Căci, cum ne-am putea face mai buni, atîta vreme cît rămânem robi? Și apoi, chiar dacă am fi într-un fel oarecare mai mari decât diavolul, nu-i mai puțin adevărat că «nici o slugă nu-i mai presus de domnul său». Și fiindcă pe de o parte, omul care trebuia să scape de datoria care-l apăsa greu pe suflet și să câștige această biruință prin puterile lui, ajunsese el însuși rob al celor peste care el trebuia să fie stăpîn, iar pe de altă parte, fiindcă Dumnezeu ca Stăpîn Atotputernic nu era cu nimic dator față de nimeni, urma că nici Dumnezeu, nici omul n-au deschis lupta cu diavolul, iar întrucît fărâdelegea stăpînea mai departe lumea, viața cea adevărată nu putea răsări pe pămînt, căci unul era cel ce datora și cu totul altul cel care putea plăti datoria. Din această pricină a trebuit ca Dumnezeu și omul să conlucreze, iar cele două firi au trebuit să se unească în una și aceeași persoană și anume în așa fel ca una din ele să fie biruită, iar cealaltă să iasă învingătoare.

Și, atunci, iată ce s-a întîmplat: Însuși Dumnezeu vine și, în locul omului, ia asupra Sa lupta contra fărâdelegii, pentru că de astă dată El era și om. Ca om liber de orice păcat, El câștigă biruința asupra păcatului, căci este și Dumnezeu. În felul acesta firea omenească se mîntuiește de rele și câștigă cununa de biruință asupra păcatelor în care căzise” (Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos*, c.I, trad. cit. și ed. cit., p. 144).

29. „Chiar dacă a murit ca om și chiar dacă sfîntul Lui suflet s-a despărșit de trupul Lui prea curat, totuși Dumnezeirea nu S-a despărșit de cele două, adică de suflet și de trup, și, astfel, nici unicul ipostas nu s-a despărșit în două ipostase. Căci trupul și sufletul au avut de la început, în

același timp, existența în ipostasul Cuvântului, și, cu toate că în timpul morții a fost despărțit sufletul de trup, totuși, fiecare a rămas, având existența în unicul ipostas al Cuvântului". Astfel, unicul ipostas al Cuvântului a fost, de asemenea, și ipostasul sufletului și al trupului. Niciodată, nici sufletul, nici trupul n-au avut un ipostas propriu, altul decât ipostasul Cuvântului. Ipostasul Cuvântului a fost totdeauna unul și, deci, ipostasul lui Hristos este unul totdeauna. Chiar dacă spațial sufletul s-a despărțit de trup, ipostatic, însă, era unit prin Cuvânt (cf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 27, trad. D. Fecioru, p. 229).

30. „Iată Mielul lui Dumnezeu” jertfit.

În perspectiva profețiilor mesianice din Vechiul Testament (Ps. 53, 1-10), Ioan Botezătorul îl identifică pe Iisus Hristos cu „Mielul lui Dumnezeu. Cel Care ridică păcatul lumii” (In. 1, 29). El este imaginea mielului pascal sacrificat al Vechiului Testament (Ieș. 12, 1-14; 1 Pt. 1, 19): „Căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi” (1 Cor. 5, 7). El poartă semnele Jertfei răscumpărătoare chiar după moartea Sa (Apoc. 5, 6-14). El rămâne pentru totdeauna în stare de jertfă, Iisus Hristos este „*Agnus Dei*” - *Agnus Dei* (In. 1, 29, 36; F.A. 8, 32-33; 1 Pt. 2, 21-24), Care S-a smerit până la moarte; expresia unei iubiri care se jertfește, care vede biruința ei în suferință. Mielul care se aduce spre junghiere (F.A. 8, 32) - a cărei anamneză se face la proscomidie: „Junghie-Se Mielul lui Dumnezeu, Cel Care ridică păcatele lumii, pentru viață și mântuirea lumii” - se zice despre mielul care șade pe Tron, înaintea căruia se depun rugăciunile sfinților (Apoc. 5, 8-14). În acest sens, Jertfa este sinonimă cu sfințirea, la care face aluzie textul din Ioan 17, 19: „Și Însuși Mă sfințesc (jertfesc) pentru ei, ca și ei să fie sfințiți prin adevăr”.

Acceptarea Patimilor, a Crucii și a morții ca preț de răscumpărare pentru păcatul lumii: „El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății. Cu rănile Lui v-ați vindecat” (1 Pt. 2, 24; Evr. 10, 18). Jertfa lui Hristos e un act de ascultare și de iubire (In. 15, 13), deoarece nu a fost trimis spre moarte, ci S-a dat de bunăvoie: „S-a adus pe Sine jertfă fără pată lui Dumnezeu” (Evr. 9, 14; 4, 15; 7, 26). Nu este un act numai de imolare, ci de mijlocire, unică și permanentă, de trecere de la moarte la viață. Moartea Sa are un caracter volun-

tar, fiind o jertfă liberă, un act de ascultare: „Tatăl Mă iubește, pentru că Îmi dau viața ca iarăși s-o iau. Nimeni nu o ia de la Mine cu sila, ci o dau Eu de la Mine. Putere am că să o pun și putere am iarăși să o iau” (In. 10, 17-18).

Desigur, lumea L-a ucis în acest mod. Puterile religioase și politice iau inițiativa și completează moartea Sa. Ele au ales pedeapsa cu moartea pe cruce, o execuție umilitoare, rezervată sclavilor, nu cetățenilor romani. Crucea arată disprețul total și tortura cea mai oribilă și cea mai crudă. Cu toate acestea, El însuși Și-a oferit viața; de aceea Jertfa Sa nu e o moarte penală sau o imolare, ci o ofrandă liberă. El trăiește moartea Sa. El putea să o evite, dar a acceptat-o pentru a o distruge definitiv. Moartea a fost distrusă, mai întâi, în trupul Său, prin lupta directă cu păcatele noastre, necedând păcatului: „Căci pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi păcat, ca să dobândim întru El dreptatea lui Dumnezeu” (1 Cor. 5, 21; In. 8, 46; 1 In. 3, 5). Astfel, „Dumnezeu era în Hristos, împăcând lumea cu Sine Însuși” (1 Cor. 5, 19).

31. Slujirea lui Iisus Hristos ca Mântuitorul lumii - *sotir tou kosmon, salvator mundi* (In. 4, 42; F.A. 5, 31; 1 Tim. 2, 3; 2 Tim. 1, 10; Tit. 1, 3) poate să fie redată prin ceea ce teologia biblică și liturgică numește trecerea de la moarte la viață: „Noi știm că am trecut din moarte la viață” (1 In. 3, 14); „Eu pentru aceea am venit, pentru ca oamenii să aibă viață și s-o aibă din belșug” (In. 10, 10). El nu a venit pentru a face o demonstrație a puterii Lui dumnezeiești, ci pentru a opune rezistență morții în totală ascultare de voia Tatălui (In. 8, 42-43) și în totală iubire față de ființa umană. Iisus intră în acest proces ca preot și ca jertfă, adică, S-a dat pe Sine însuși pentru alții, ca singurul fără de păcat (1 Pt. 2, 22). Scopul jertfei nu este acela de a șterge păcatele în sens legalist, ci de a instaura în om viața ca o nouă relație cu Dumnezeu. A fi în păcat înseamnă a fi în stare de victimă, în stare de dominare și de alienare. Pentru a reposeda viața pentru alții, El însuși ridică păcatul lumii (In. 1, 29), sfărâmând legăturile morții, rupând zidul despărțitor (Efes. 2, 14). El inițiază și conduce această trecere de la moarte la viață, atât ca Arhiereul care a străbătut cerurile (Evr. 4, 14), cât și ca Mielul lui Dumnezeu (In. 1, 36). El devine astfel „Paștele” nostru care a fost jertfit (1 Cor. 5, 7). El este jertfă de răscumpărare pentru păcatele întregii lumi (1 In. 2, 2). Moartea aceasta

este pricina vieții noastre, potrivit celui „schimb
mormânt și viu”, care face ca moartea, care lucrează
în unul, să devină viață activă în altul: „Noi tot-
deauna purtăm în trupul nostru moartea lui Iisus,
cu și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru. Căci
cât suntem vii pururea noi suntem dați spre moarte
pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în
trupul nostru cel muritor. Astfel că moartea lu-
crează în noi, iar viața, în voi” (II Cor. 4, 10-12).

32. Taina mântuirii prin Cruce constă în
aceea că viața lumii merge mână în mână cu moar-
tea Lui. „Cine își iubește viața o va pierde, iar cine
își urâște viața în lumea aceasta o va păstra pen-
tru viața veșnică” (In. 12, 25). El Și-a oferit viața
(In. 10, 18) pentru noi și împreună cu noi, iar „ducă
am murit împreună cu El, vom și învia împreună
cu El” (II Tim. 2, 11; Col. 2, 20; Rom. 6, 8).

I-a iubit pe ai Săi până la sfârșit (In. 13, 1), ca
aceștia să fie răscumpărați din „viața voastră de-
șartă, lăsată de la părinți, cu scumpul Sânge al lui
Hristos” (I Pt. 1, 18). Prin ascultarea Sa față de
Tatăl până la moartea pe Cruce (Filip. 2, 8), în
El, Dumnezeu a împăcat lumea cu Sine (II Cor. 5,
18-19). Prin El se refăce unitatea universului:
„Prin El, pe toate pentru El s-au le împăce... făcând
pace prin El, prin Sângele Crucii Sale” (I Col. 1,
20). Din cauza mulții Sale iubiri cu care ne-a iubit
(Efes. 1, 4), El a dăruit Tatălui viața Sa, iar, prin
această ofrandă însângărată, a fost răscumpărată
viața tuturor.

33. Iisus Hristos a murit pe Cruce în mod real,
dar după trei zile a înviat în mod real. Învierea
trupului rezultă din lucrarea Lui proprie, din ma-
nifestarea deschisă a victoriei Sale. Tiranul, pu-
ternic și teribil, a fost legat, prin manifestarea în
trup și pe Cruce a puterii lui Dumnezeu. Trupul
Său a înviat în perfectă stare și devine cea dintâi
roadă a nemuririi. Trupul Cuvântului este un trup
uman real, supus morții. Dar faptul că este preluat
de Cuvântul, face ca trupul să piardă această dis-
poziție și risc natural. De aceea nici corupția nu
l-a atins. El a înviat cu trupul nestricăcios. Chiar în
trupul Său, El S-a arătat mai puternic decât moar-
tea, transfigurând trupul Său, cel dintâi rod al în-
vierii. Umanitatea Sa înviată constituie semnul,
garanția, că „moartea este moartă”, că ea nu mai
este teribilă. Tot astfel, prin moartea lor, a oame-
nilor, umanitatea nu piere, ci primește o nouă via-
ță. Moartea poate fi comparată acum cu sămânța

aruncată în pământ: umanitatea nu dispare în ne-
lîmă, ci, ca sămânța îngropată în sol, ea învie,
moartea fiind desfântă prin harul lui Hristos (I
Cor. 15, 53).

34. Prin urmare, toată economia (mântuirii) se
realizează în trupul lui Iisus Hristos, prin conlu-
crarea dintre Dumnezeu și umanitatea noastră
asumată de Iisus. Mai întâi, trupul a fost uns prin
unirea ipostatică, prin însoțirea celor două naturi în
persoana lui Hristos. În al doilea rând, ea a fost
sfântită și consacrată prin vărsarea sângelui,
aducându-Șe pe Sine Însuși jertfă în locul nostru.
De aceea și Dumnezeu L-a primit în locul nostru.
Din cauza aceasta, Iisus Hristos păstrează pentru
eternitate nu numai trupul uman asumat, ci și sem-
nele „vărsării sângelui”: „Hristos S-a gândit să
păstreze pe trup mărturia Jerisei Sale și să poarte
pe El pururea urmele rănilor Sale dobândite în
clipa răstignirii, vrând să arate prin aceasta că,
chiar când va veni a doua oară în lumina orbi-
toare, va rămâne pentru robii Săi Același răstignit
și împuns, rănilor acestora ținându-i loc de podoabe
împărătești” (Nic. Cabasila, *Viața în Hristos*, trad.
rom., Sibiu, 1946, p. 138).

Recapitulare

• În centrul credinței creștine stă mărturisirea
evenimentelor de bază din viața și din opera lui
Hristos, care au schimbat raportul dintre om și
Dumnezeu: „Căci v-am predat, întâi de toate, ceea
ce și eu am primit: că Hristos a murit pentru pă-
catele noastre, după Scriptură; și că a fost îngro-
pat și că a înviat a treia zi, după Scripturi” (I
Cor. 15, 3-4). „Noi propovăduim pe Hristos” (I
Cor. 1, 23). „Întâi de toate, pe Hristos Iisus, și pe
Acesta răstignit” (I Cor. 2, 2).

„O, adâncul bogăției, al înțelepciunii (Rom.
11, 33) și al iubirii de oameni a lui Dumnezeu!
Dacă n-ar fi fost moartea aceea (a lui Hristos) și
înainte de ea n-ar fi fost muritor neamul nostru
teșit dintr-o astfel de rădăcină, nu ne-am fi îm-
bogătit în fapt cu pargă nemuririi; și nu am fi fost
chemați la viață; nu s-ar fi luscăunat firea noastră
la dreapta mării cerului, mai presus de toată
stăpânirea și puterea (Evr. 8, 1). Așa a știut Dum-
nezeu să preschimbe cu iubire de oameni lucră-
rile noastre din abaterea de bună voie, spre mai

bine, prin înțelepciunea și puterea Sa". (Grigorie Palama, *Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu*, 54, în „Filocalia” vol. 7, p. 462)

• „Nu este voia Tatălui vostru din ceruri să piară vreunul din aceștia” (Mt. 18, 14). Dumnezeu n-a părăsit umanitatea, pe care o cheamă mereu să se întoarcă la pocăință, știind că aceasta este cu putință: „De ce poporul acesta, Ierusalimul, stăruie în rătăcire?” (Ier. 8, 4-5). Israelul e părăsit (Mt. 21, 43). Dumnezeu Îl trimite pe Fiul Său, dar nici de Acesta nu ascultă. Lucrarea de răscumpărare aparține Fiului, ca să arate că El nu a lucrat mântuirea de la distanță, prin intermediul îngerilor sau al minunilor, ca să nu o impună cu forța. Cuvântul, în mod personal, Se unește cu oamenii astfel ca în trupul lor să opereze schimbarea. El Se prezintă astfel ca Adam cel de pe urmă (I Cor. 15, 34). În același timp, Iisus, Cel Ce mântuiește, este Hristosul, Unul lui Dumnezeu, Care îndumnezeiește firea umană prin faptul că-I aparține. Teologia ortodoxă face o legătură directă între Logosul creației și Domnul răstignit și înviat: „Astăzi S-a spânzurat pe lemn Cel care a așezat pământul pe ape”. Pe cruce, Iisus este conștient că Jertfa Sa face parte din rânduiala Tatălui, de a reconcilia lumea (In. 19, 30).

• „Om din Treime” a luat riscul morții în numele oamenilor, ridicând și pironind pe lemnul Cruciî trupul pe care l-a luat din Maria. Răscumpărarea are loc în această trecere (Paște) a Fiului spre Tatăl, ca Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatele lumii, dându-și Se ca „jertfa cea vie și ne-jertfită” (Slujba Învierii). „S-a dat pe Sine schimb morții”, în trupul Său, în mâinile Tatălui, Care n-a îngăduit ca un trup fără de păcat să dispară în neînțelegere. Crucea nu e un sacrificiu de „ispășire” adus Tatălui, căci Dumnezeu nu cere să fie „satisfăcut” prin jertfe. Omul nu este nici autorul, nici colaboratorul îndreptării. Jertfa nu este meritată în virtutea reversibilității meritelor lui Hristos, ale sfinților sau ale oamenilor. Hristos, unul dintre noi, copănit cu noi, ia moartea noastră asupra Lui și ne dă nouă viața Lui. Moartea lucrează în El, iar viața în noi (cf. I Cor. 4, 10). Crucea e un sacrificiu de reintegrare și de transformare prin această conlucrare dintre Dumnezeu și om, în Hristos răstignit.

• Prin Jertfa și prin Învierea lui Iisus Hristos ceva radical s-a produs în stare și în istoria umi-

nității. Atunci, a apărut puterea învierii și a vieții, de care nu sunt capabile puterile morții: „Dumnezeu a fost preamărit în El” (In. 13, 31). Moartea nu poate să conșină viața, după cum întunericul nu poate să cuprindă lumina (In. 1, 5). Umanitatea a fost eliberată, fiind scosă din starea de victimă în care era ținută de păcat, dezbrăcând Domniile și Puterile, biruind asupra lor prin cruce (Col. 2, 15). El a surpat puterile iadului, El a blocat definitiv calea morții: „Vrăjmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea” (I Cor. 15, 26).

• Roadele Jertfei: restabilirea firii umane în vrednicia de la început și reînnoirea ei, reșezarea omului în rai, comuniunea la energiile divine (II Pt. 1, 4), înfierea divină și moștenirea cerească. Învierea nu este doar reunirea trupului cu sufletul, ci destăințarea condiției morții, transfigurarea și eternizarea umanului, sfințirea pământului. Bucuria și lumina învierii aparțin tuturor, umanității, ca întreg. Pe cruce, Iisus nu este doar un exemplu moral ideal pentru oameni. Faptul istoric al Învierii lui Iisus din mormânt constituie garanția că, atunci când oamenii sunt răstigniți sau suferă până la epuizare, ei primesc din nou viață, o viață nouă și din abundență, deoarece Hristos Cel înviat Se angajează în acest schimb.

• Este drept, că „Mesia - Hristos Cel răstignit” este una din învățăturile cheie ale credinței Noului Testament. „Mesia Cel răstignit” este pentru iudei piatră de poticnire, iar pentru elini, nebunie (I Cor. 1, 23). Cu toate acestea, trebuie să se reziste tentației de a gândi că Răscumpărarea decurge numai din Cruce, ca și când Întruparea lui Hristos s-ar fi început și sfârșit cu Răstignirea. „Este important nu numai de a nu despărți Crucea de Înviere, ci și de a nu vedea în toată viața întrupată a lui Hristos una și aceeași unitate. Nu este posibilă «teologia creștină a crucii» în afara Bunei-vestiri, a Nașterii, a Botezului, a misiunii publice a lui Iisus, care se termină cu Învierea, Înălțarea, Cincizecimea și întoarcerea Sa într-o mărire. Ar fi înșelător apoi să fie opusă «teologia mării» unei «teologii a crucii». Pe cruce - cum se știe - Hristos a fost preamărit, „Acum Fiul Omului S-a preamărit” (In. 13, 31). Mărirea lui Hristos s-a arătat atât în momentul când Iisus a spălat picioarele ucenicilor, cât și pe cruce, atât în înviere, cât și în toate faptele iconomiei mântuirii” (Documentul ortodox Iisus Hristos - Viața lumii, trad. cit., p. 8).

Bibliografie

- Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, București, 1993;
- *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, EIB 1992, cap. *Despre Dumnezeu Fiul*, pp. 67-111;
- John Panagopoulos, *Salvation as Partaking in the Divine Nature*, in *Church and Theology*, 3 (1982), pp. 176-192;
- C. Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, „Glasul Bisericii”, 1-2 (1973), pp. 45-203;
- Benedicte Ghiuș, *Faptul Răscumpărării în iconografia Bisericii*, în „Studii Teologice”, 1-2 (1970), pp. 70-103;
- Jean-Louis Leuba (editor), *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions à travers l'histoire*, Desclée, Paris, 1995.

Comentariu: Tainele Întrupării

(după Maxim Mărturisitorul, *Tălcuire la Tatăl nostru*, „Filocalia”, vol. 2, pp. 256-259)

Teologie ne învață Cuvântul lui Dumnezeu prin faptul că Se întrupează, arătându-L în Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt. Fiindcă întreg Tatăl și întreg Duhul Sfânt erau ființial și desăvârșit în Fiul și după ce S-a întrupat, fără ca El să Se întrupeze, cel Unul binevoind, iar Celălalt împreună lucrând cu Fiul, Care însuși Și-a luat întruparea. Căci Cuvântul a rămas mintal și viu (I Tim. 2, 5) și necăput de nimeni altul după ființă, decât numai de Tatăl și de Duhul Sfânt, și atunci când Și-a făcut, prin iubirea de oameni, unirea după ipostas.

Înfierea ne-o hărăzește, dăruindu-ne după har nașterea cea mai presus de fire, de sus, prin Duh. Pe aceasta o păzește și o păstrează, împreună cu Dumnezeu, libera voință a celor care s-au născut, cultivând cu dragoste adevărată harul dăruit și sporind prin împlinirea sânguinoasă a poruncilor frumusețea dăruită prin har și înaintând atât prin golirea de patimi în Dumnezeu, cât S-a golit pe Sine Cuvântul lui Dumnezeu de slava majestății Sale, pentru mântuirea noastră, făcându-Se cu adevărat om.

Egal în cinste cu Îngerii, i-a făcut pe oameni, întâi, fiindcă „a împăcat prin sângele Crucii Sale cele din cer și cele de pe pământ” (Col. 1, 20) și a surpat puterile vrăjmașe care umpleau locul dintre cer și pământ, arătând că, în privința împărțirii darurilor dumnezeiești, ceata puterilor cerești și pământești e una, firea omenească vestind întru veselie slava lui Dumnezeu împreună cu puterile de sus prin una și aceeași voință. Apoi, fiindcă, după împlinirea lucrării Sale pentru noi, S-a înălțat la

cer cu trupul primit, unind prin Sine cerul cu pământul. Prin această, le-a unit pe cele sensibile cu cele inteligibile și a arătat firea cea creată ca una, de la o extremitate la alta a părților ei, unificată în ea însăși prin virtute și prin cunoașterea primei Cauze. Astfel, prin toate câte a săvârșit tainic a arătat, cred, că rațiunea este legătura de unire între cele despărțite; iar lipsa rațiunii însemnează dezbinarea celor unite. Prin aceasta, ne-a îndemnat să învățăm să ne însușim rațiunea prin săpătură, ca să ne unim nu numai cu Îngerii prin virtute, ci și cu Dumnezeu prin cunoștință, (Col. 2, 14).

Părtași de viață dumnezeiască ne face dându-Se pe Sine de mâncare, cum numai El știe și cei care au primit de la El o astfel de simțire mintală, încât prin gustarea acestei mâncări, să cunoască prin cunoștință adevărată că „*bun este Domnul*” (Ef. 2, 14-15). Prin aceasta, pe cei care mănâncă îi umple de o calitate dumnezeiască ce-i îndumnezeiește, ca Unul Care este în chip vădit și Se numește „*Pâine a vieții și a puterii*”.

Firea o readună în ea însăși, nu numai întrucât, făcându-Se om, Și-a păstrat voința nepătimașă și nerăzvrătită împotriva firii (neclintindu-se din temelie ei cea după fire, nici măcar împotriva celor care L-au răstignit; dimpotrivă, alegând mai bucurios moartea pentru ei, decât viața, cum arată și caracterul voluntar al patimii, sporit prin dragostea de oameni a Celui Care a pățimit), ci și întrucât a deslășuit dușmănia, pironind pe cruce zăpăditul păcatului, pentru care avea firea războiul neîmpăcat cu ea însăși. Prin aceasta, i-a chemat pe cei de departe și pe cei de aproape, adică pe cei de sub lege și pe cei din afara legii și, „surpând peretele din mijloc al despărțiturii, adică desființând legea poruncilor cu învățăturile ei, a zidit pe cei doi într-un singur om nou, făcând pace și împăcân-

du-ne" prin Sine cu Tatăl și întreolaltă, ca pe unii care nu mai avem o voință ce se împotrivesc rațiunii firii, ci, precum în privința firii, tot așa și în privința voinței, rămânem neschimbăcioși. Iar firea a făcut-o din nou curată de legea păcatului, neîngăduind ca Întruparea Sa cea pentru noi să fie anticipată de plăcere. Pentru că zămislirea Lui s-a făcut în chip minunat, fără de sămânță, iar nașterea, mai presus de fire, fără stricăciune; căci Dumnezeu, născându-Se din Maică, îi strângea prin naștere legăturile fecioriei mai mult decât firea. Și a slobozit de sub domnia legii toată firea în cei care voiesc să imite moartea Lui de bună voie, prin omorârea din simțire a mădurelor celor de pe pământ (Col. 3, 5). Căci tuina mântuirii se lu-

crează numai în cei care vor, nu și în cei care rămân sub stăpânirea ce-i robeste.

În sfârșit, **surparea tiraniei celui rău**, care ne stăpânea prin înșelăciune, o face întinzând trupul biruit în Adam ca armă împotriva lui și biruindu-l. Prin aceasta, a arătat trupul, înghițit mai înainte de moarte, înghițind-o pe înghițitoarea moarte și stricând viața aceleia (a morții) prin moartea firească. Trupul Lui s-a făcut vicleanului otravă, ca pe toți câți izbutise să-i înghiță câtă vreme i-a stăpânit prin moarte, să-i verse afară. Iar neamului omenească același trup îi dăruiește viață, împingând ca pe o fărâmatură toată firea spre învierea vieții. Căci, mai ales pentru aceasta, Cuvântul, fiind Dumnezeu, Se face om (cu adevărat străin lucru la auzire!) și primește de bună voie moartea trupului.

XV. Dumnezeu - Duhul Sfânt

1. Sinodul din 381 începe partea a doua a **Simbolului de credință** cu învățătura despre Duhul Sfânt. Cu această, sinodul, nu numai că dă un răspuns ecumenic tezei lui Macedonie, după care Duhul ar fi o creatură, ci și formulează doctrina comună despre Sfânta Treime. Sinodul nu folosește termenul *de-o-ființă* (**homoousios**) pentru a afirma identitatea de ființă dintre Duhul și Tatăl și Fiul, deoarece acest cuvânt, deși folosit la Niceea (325), se preta încă la multe confuzii. În schimb, sinodul adoptă formula folosită deja în rugăciune și în cult: „*Cel Care cu Tatăl și cu Fiul este împreună închinat și mărit*”. Nu există deci separare sau confuzie între Duhul și Tatăl și Fiul. Duhul arată în Sine pe Tatăl și pe Fiul, chiar dacă nu Se întrupează. Iisus este **Hristosul** - Unul anume prin ungerea Duhului Sfânt (Lc. 4, 18-19) Care vine de la Tatăl.

2. Una din ereziile cele mai virulente din secolul IV a fost aceea care susținea că Duhul Sfânt este o creatură, cel mult, o creatură superioară din rândul îngerilor, care a apărut la începutul lumii. În răspunsul lor, ortodocșii au avut în vedere doctrina despre Sfânta Treime, afirmând că Duhul nu este o creatură a lui Dumnezeu, ci o Persoană divină distinctă, dar identică după fire și voință cu Tatăl și cu Fiul. Duhul porcede din Persoana Tatălui, nu din ființa divină sau din Fiul. În sânul

Treimii, Persoanele nu sunt amestecate, ci comunică și Se mișcă Una către Alta într-o comuniune desăvârșită. Totul pleacă de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, astfel că în Duhul este și Tatăl și Fiul. Cuvântul lui Dumnezeu descoperă prin Sine pe Tatăl și Se descoperă pe Sine prin Duhul, pe Care-L dăruiește discipolilor Săi: „*Luăți Duh Sfânt*” (In. 20, 22; 15, 26; 16, 13). Duhul este peste Fiul în toate manifestările Acestuia: Întrupare, Epifanie, Schimbare la Față, Înviere (Lc. 4, 18).

3. Numele propriu al Duhului este **ruah** (= „suflu” în ebraică) sau **Pneuma** (spiritus). „*De nu se va naște cineva din apă și Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu*” (Basileia tot Theou - Regnum Dei - In. 3, 5). „*El suflă unde voiește*” (In. 3, 8), de aceea „*unde e Duhul Sfânt acolo este libertate*” (II Cor. 3, 17). Iisus Îl numește „*alt Mângâietor*” (*paraclet, avocat*), Duhul Adevărului (In. 14, 16, 26; 15, 26; 16, 7). În Crez., este numit „*dătător de viață*” (*Zoopion*), care stă la originea creației ca principiu și suflu de viață (Rom. 8, 11). Este revelat și făcut cunoscut sub diverse forme: apa, ungerea, pecetea (**sphragis**), norul, lumina, mâna, degetul, porumbelul, cuvântul, suflul, atât în timpul făgăduințelor, cât și în cel al împlinirilor. Este focul aruncat de Hristos în noi: „*Eu am venit să arunc un foc pe pământ și cât aș vrea să fie aprins chiar acum*” (Lc. 12, 49). „*Pu-*

„Cea Duhului Sfânt este ca focul în inima omului“ (Macarie Egipteanul, *Omilia X-a*). Prin Duhul Sfânt creștinii sunt botezați într-un singur trup, urmând trupul lui Hristos (Rom. 12, 4; I Cor. 10, 17, 12, 27) și templul Duhului Sfânt (I Cor. 3, 16; I Tes. 2, 21).

„Duhul Sfânt Care S-a manifestat cu putere este Biserica Apostolică în ziua Cincizecimii a fost același Duh al lui Dumnezeu Care Se purta deasupra apelor la începutul creației (Fac. 1). Este Unul și Același Duh Care inspiră orice impuls creator al umanității și Care comunică Evanghelia lui Hristos Cea una la națiuni diverse, în propriile lor limbi (F.A. 2). Există o noutate radicală și o continuitate neîntreruptă în lucrarea Duhului Sfânt cu privire la Biserică, umanitatea cea nouă“ (*Orthodoxia și Cultura*, p. 178).

4. Modul de origine și de existență al Duhului este determinat de faptul că Acesta Se arată, iese prin purcedere din Tatăl, Care Își are ființa de la El Însuși și Care e principiul celorlalte Persoane Treinice (*monarhia*). Purces din Tatăl prin Fiul, El are ipostasul Lui propriu: „Credem și în Sfântul Duh, Domnul și făcătorul de viață. Care purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul, împreună închinat și slăvit cu Tatăl și cu Fiul, ca fiind de aceeași substanță (*homoousios*) și coetern. Credem în Duhul Cel din Dumnezeu. Cel drept, Cel conducător, izvorul înțelepciunii, al vieții și al sfințeniei. El este Cel Se numește Dumnezeu împreună cu Tatăl și cu Fiul; nezidit, desăvârșit, creator, atotstăpânitor, toatălucrător, atotputernic, nemărginit în putere. El stăpânește întreaga zidire, dar nu este stăpânit; îndumnezeiește, dar nu Se îndumnezeiește; desăvârșește, dar nu Se desăvârșește; împărtășește, dar nu Se împărtășește; sfințește, dar nu Se sfințește; mângâietor, deoarece primește rugăciunile tuturor; în toate asemenea Tatălui și Fiului; purces din Tatăl și dat prin Fiul, este primit de toată zidirea. Zidește prin El Însuși, dă ființă universului, sfințește și ține. Enipostatic, există în propria Lui ipostază, nedespărțit și neseplat de Tatăl și Fiul, având toate câte are Tatăl și Fiul afară de naștere și naștere. Tatăl este necauzat și nenăscut, căci nu este din cineva. El Își are existența de la El Însuși și nici nu are de la altul ceva din ceea ce are; ba mai mult, El este în chip firesc principiu și cauza modului de existență al tuturor. Fiul este din Tatăl prin naștere. Duhul Sfânt și El este din Tatăl, dar nu prin naștere, ci prin purcedere. Noi cunoaștem că există deosebire între naștere și

purcedere, dar care este felul deosebirii nu știm deloc. Nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Sfântului Duh sunt simultane“ (Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, I, 8).

„Dumnezeu-Cuvântul, Care e din Dumnezeu, are împreună provenind din Tatăl și pe Duhul Sfânt... Duhul acela al Cuvântului e ca o dragoste negrăită a Născătorului față de Cuvântul născut în chip negrăit. De Acesta Se folosește față de Născătorul și Cuvântul și Fiul preaiubit, dar ca unul Care-L are împreună ieșit cu Sine din Tatăl odihnindu-Se în El, prin unitatea ființei. De la acest Cuvânt, Care ne-a grăit prin trup, am învățat și numele ipostasului deosebit de Tatăl, al Duhului, precum și că nu este numai al Tatălui, ci și al Său. Căci zice: „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede“ (In. 15, 25). Aceasta, ca să învățăm că nu numai Cuvântul, ci și Duhul este de la Tatăl, nu născut, ci purces, dar fiind și al Fiului, Care-L are de la Tatăl, ca Duh al Adevărului, al Înțelepciunii și al Cuvântului. Căci Adevărul și Înțelepciunea sunt cuvântul potrivit al Născătorului. Cuvânt Care Se bucură împreună cu Tatăl. Cel Ce Se bucură de El, după însăși spusa Lui prin Solomon: «Eu am fost Cel care m-am bucurat împreună cu El». Nu m-am încurat, zice, ci m-am împreună-bucurat. Această bucurie dinainte de veci a Tatălui și a Fiului este Duhul Sfânt, ca unul ce e comun amândurora în ce privește întrebuințarea (de aceea Se trimite de amândoi la cei vrednici), dar numai al Tatălui în ce privește existența, din care pricină numai de la Tatăl purcede ca existență“ (Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, 36, „Filocalia“ vol. 7, pp. 445-446).

Iconomia Duhului Sfânt

5. Există o legătură inseparabilă între iconomia și misiunea Fiului și iconomia și misiunea Duhului Sfânt. De pildă, Unul e Unul. Celălalt este ungeră: „Duhul Domnului este peste Mine, căci Domnul M-a uns“ (Le. 4, 18-19). Iisus este sfințit ca Mesia, în întreita Lui slujire: Profet, Arhiereu și Domn, prin ungerea Duhului la Întrupare (Is. 61, 1; Le. 4, 1; Iez. 37, 1-7). La manifestarea publică (*epifania*) a lui Iisus ca Mesia, cu ocazia Botezului în Iordan, Duhul vine „ca“ porumbel din cer peste El (In. 1, 32). Prin lucrarea Duhului Sfânt în Fe-

cioara Maria, Tatăl pregătește venirea și-L dăruiește lumii pe Emanuel (Mt. 1, 23).

Duhul, Care este activ în creație și Se arată la începutul lumii ca o mamă care dă naștere copilului (Fac. 1, 28; 2, 7; Ps. 103, 28-31; Iov 33, 4). Care a vorbit prin Prooroci, i-a inspirat pe scriitorii biblici, i-a uns pe preoți și pe regi. Același Duh Se odihnește în Fiul și este trimis în lume de Fiul (In. 15, 26; 16, 13-15) și, așa cum Fiul L-a proslăvit pe Tatăl (In. 17, 4), tot așa Fiul va fi proslăvit de Duhul Sfânt (In. 16, 4). El este trimis să comunice viața pe care a dăruit-o Fiul (In. 10, 10): „*Duhul este Cel Care dă viață; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am dat sunt Duh și viață*” (In. 6, 63). El este trimis să dea „mărturie” despre Fiul, de aceea „*nimeni nu poate să spună: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt*” (I Cor. 12, 3). El este și Duhul Fiului, trimis de Tatăl în inimile noastre ca să confirme că suntem „*liii*” Săi, strigând „*Avva, Părinte*” (Gal. 4, 6).

6. Planul și lucrarea mântuitoare (*iconomia*) a lui Dumnezeu Cel întreit, realizate în Hristos în timpul întrupării, sunt completate de trimiterea și de revărsarea Duhului peste Apostoli și de adunarea Bisericii la Cincizecime. Biserica a devenit trupul lui Hristos și templul Duhului Sfânt la Cincizecime, când Iisus, în starea Lui de Domn (*Kyrios*) și Hristos în plină slavă, răspândește peste Apostoli și ucenicii Săi Duhul Său (F.A. 2, 36-38). Care să-i călăuzească spre tot Adevărul.

Pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli la Cincizecime, în limbi ca de foc (limbaj simbolic pentru a exprima caracterul transcendent al evenimentului), este punctul final din istoria mântuirii, adică realizarea definitivă a profețiilor și făgăduințelor mesianice dinainte de întrupare (Ioil 3, 1-2; F.A. 2, 16-21), cu alte cuvinte, începutul Bisericii istorice, prin ungerea sacerdotală a unui nou popor al lui Dumnezeu. Duhul este „martorul” prin excelență al Fiului, garantul că Jertfa Acestuia, singurul Care iartă păcatele și poate salva lumea, a fost primită de Tatăl. Duhul vine și este primit ca Mângâietorul Fiului, ca Unul Care însoțește Cuvântul.

7. **Ultimul act din iconomia (mântuirii)** - revărsarea Duhului Sfânt peste Apostoli și peste ucenici în Ierusalim la Cincizecime - confirmă faptul că împăcarea omului cu Dumnezeu prin Jertfa de reintegrare a Fiului constituie o realitate unică și ireversibilă. Născuți de sus, primind arvuna Duhului Sfânt, Apostolii sunt martorii lui Iisus prin Care Duhul a venit în lume și, de aceea, au

puterea să judece lumea (Mt. 19, 28). „Ca pârgă ai acestui nou popor în Hristos poate fi înțeleasă ceața Sfinților Apostoli cum au fost din sângele și din neamul lui Israel, dar fiindcă s-au îmbrățișat cu credința în Hristos și și-au pus pe cap ca o coroană harul Sfântului Duh, s-au luptat cu cei de un neam” (Chiril al Alexandriei, *Glasire la Facere*, IV, 3, vol. cit., pp. 128-129). De la Cincizecime, avem asigurarea că Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu (Iez. 33, 11). Duhul este Cel care reamintește aceasta și strigă: „*Avva, Părinte*”. Și pentru că este Duhul înfierii, oricine-L contrazice pe Hristos Cel răstignit nu este de la Duhul. Duhul conduce la Hristos și-L aduce pe Hristos, totdeauna pe Hristos - Unul Care poartă semnele cuielei. Cei ce caută Duhul lui Dumnezeu și darurile acestuia trebuie să le caute în adunarea (*ekklesia*) care s-a constituit la Cincizecime prin ungerea Duhului (F.A. 8, 1). Dumnezeu a ales să lucreze în și prin poporul Său uns, sacerdotal, care poartă pecetea Duhului ca arvună a Împărăției lui Dumnezeu. Duhul Sfânt este libertate, de aceea ia inițiative și-i antrenează pe oameni să răspundă prin credință lui Hristos. El caută să realizeze „*plinătatea trupului*” Bisericii, recapitularea tuturor în Hristos. De aici, responsabilitatea misionară și profetică a celor „unși” (hristoși), fie prin Ungerea cu Mir, fie prin Hirotonie, (sau punerea mâinilor). Este de datoria creștinilor să nu stingă Duhul nici în viața lor, nici în viața Bisericii ca instituție, nici în lumea „din afară”. „*Nu stingi Duhul*” (I Tes. 5, 19) este mai degrabă un avertisment, deoarece Duhul nu poate să fie stins. Rugăciunea proprie Bisericii este: „*Vino, Duhule Sfânt*”.

Roadele Cincizecimii: cuvintele și predica Apostolilor, puterea și lucrarea Duhului Sfânt, arvuna Împărăției lui Dumnezeu. Biserica cerească va fi îmbrăcată de Duhul Sfânt. Cuvintele creștinilor în lumea cealaltă sunt ca limbile de foc ale Duhului la Cincizecime (Macarie Egipteanul, *Omili duhovnicești*, VI, 7).

8. Duhul este și garantul și instrumentul prezenței lui Hristos în istoria și în misiunea Bisericii, fiind Duhul Adevărului (In. 16, 13). Hristos inspiră, însușește și sfințește Biserica. Sa prin Duhul Sfânt, prin El lucrează în Tainele Bisericii, prefăce darurile euharistice în Trupul și în Sângele Domnului, instituie trepte de slujire și harisme. Prin punerea mâinilor, Apostolii împărtășeau Duhul Sfânt (F.A. 8, 17-18; Evr. 6, 2). „*Cel Care*

prin Unul și Același Duh Sfânt al împărțit fiecărui din cei aleși darurile, Cel Care ai dăruit bisericii Tale cete de multe feluri și trepte de slujire și le-ai așezat în ea, spre a sluji sfintelor și neacuratelor Tale Taine" (Arhieraticon, p. 71). Pecetea (sphragis) Ungerii Duhului Sfânt (II Cor. 1, 22; Efes. 1, 13; 4, 30) constituie un caracter sacramental care nu se șterge, de aceea cele trei Taine: Botezul, Mirungerea și Hirotonia nu pot fi repetate.

9. Dacă economia ca răscumpărare începe de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, mântuirea personală ca restaurare și ca sfințenie începe cu Persoana Duhului Sfânt. Care vine Cel dintâi în inima omului, pregătind cale de intrare și loc de odihnă lui Iisus nedespărțit de Tatăl. „Pe Duhul Sfânt îl primim la botez. Dar, fiindcă acesta este numit Duhul lui Dumnezeu și Duhul Fiului, de aceea prin Duhul primim și pe Tatăl și pe Fiul" (Marcu Ascetul, Despre Botez, în „Filocalia", vol. 1, pp. 297-298). Astfel, spațiul uman devine loc de întâlnire a Persoanelor Sfintei Treimi, templul Duhului Sfânt, căci Duhul pregătește acest loc. La fel, Duhul este Cel Care pune persoana umană în fața altei persoane, constituind astfel relații de comuniune după modelul treimic. Persoana nu apare cu propria ei origine, cum a crezut Adam care a voit să devină el însuși originea creației. Omul nu este deci o ipostază autonomă a naturii umane, ci o persoană relațională, care se definește în fața altei persoane.

10. Duhul Sfânt este garantul, sacramentul ființei divine: „Toți câți sunt mănăți de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu" (Rom. 8, 14). El dăruiește darurile și binecuvântările Împărăției lui Dumnezeu (Gal. 5, 22-25; 6, 8; Rom. 5, 5).

Iisus Hristos îi cheamă pe toți la unire și-i adună pe toți în Împărăția Sa prin Duhul Sfânt: „Odinioară, când Cel Prea Înalt S-a pogorât pe pământ, a amestecat limbile și a împrăștiat popoarele; iar acum când a împărțit limbile de foc, El a chemat toate neamurile la unire. Să slăvim cu o voce pe Duhul cel Prea Sfânt" (Condac, Dumineca Rusaliilor). Prin urmare, Iisus Hristos rămâne prezent și actual, după Înălțarea Sa la cer, în și prin Duhul Sfânt, pe Care îl trimite, nu ca înlocuitor al Său, ci ca Cel Care împărtășește lumii roadele împăcării cu Dumnezeu, adică, darurile Împărăției lui Dumnezeu. Duhul Sfânt face posibilă și reală, aici și acum, prin medierea sacramentală a Bisericii, Împărăția lui Dumnezeu. De

aceea, invocarea Duhului Sfânt este indispensabilă pentru actualizarea Întrupării, Paștelui, Morții și Învierii lui Hristos, prin predică și prin Taine.

„Cele văzute socotește-le că sunt chipuri și umbre ale celor ascunse: Biserica cea văzută, chip al bisericii înimii; pe preot, chip al preotului adevărat al harului lui Hristos și așa mai departe. Dacă nu s-ar desfășura în Biserica văzută mai întâi citirile, apoi cântările și toată rânduiala slujbei bisericești, nu ar veni la rând săvârșirea de către preot a înseși Tainei Trupului și Sângelui lui Hristos. Apoi, chiar dacă s-ar împlini tot dreptarul bisericesc, dacă nu s-ar săvârși Euharistia tainică a jertfei prin preot și împărtășirea trupului lui Hristos, nu s-ar împlini nici rânduiala bisericească și ar lipsi și slujirea Tainei. Așa să cugești și despre creștinism." (Simion Metafrastul, Parafrază la Marcu Egipteanul, 113, „Filocalia", vol. 5, p. 361).

11. Creșterea „omului duhovnicesc", dezvoltarea spirituală a celui botezat, se face sub influența Duhului Sfânt (Efes. 3, 14-21): „Tu, Mângâietorul preabun, Dumnezeule, ești săvârșitorul Sfintelor Taine ale Bisericii. Prin Tine m-am născut a doua oară, m-am înmăit și m-am apropiat de Dumnezeu. Prin Tine m-am pecetluit cu Ungere împărătească, sălășluindu-mă de partea lui Dumnezeu, prin dăruirea darului Tău. Prin Tine m-am învrednicit de masa cea fără de moarte a Tainelor celor făcătoare de viață, făcându-mă în chipul lui Hristos și dumnezeu după dar. Tu ești Lucrătorul profeției, Ajutătorul spre înfrânare al celor însoștiți, Dătorul curăției celor feciorelnici și Povătuitorul către pocăință al celor ce se întorc. Tu, ajută-mi și mie celui ce mă primejdulesc, sprijinește nepuința mea, cu puterea Ta cea negrăită" (Ghenadie Scolasticul, Rugăciune). El este factorul activ în „sfințirea" umanității, care nu este altceva decât intrarea Împărăției lui Dumnezeu în istorie. Întreaga spiritualitate stă sub semnul chemării Duhului Sfânt: „Vino la noi, Duhule Sfânt, să-ne partași sfințeniei Tale, lumii celei neînserate, vieții celei dumnezeiești a împărtășirii celei cu bun miros" (Canon, Luni după Rusali, Penticostar, ed. 1973, pag. 369). „Vino către noi, Mângâietorul, împlinind a Ta mângâiere, celor ce cântă dumnezeiește slava Ta cea negrăită" (Pavecernița, Luni după Rusali, Penticostar, ed. 1973, p. 352).

12. Duhul Sfânt este forța de coeziune, dar și de extindere a Bisericii (I Cor. 12, 13). Fixată în Hristos, piatra din capul unghiului (Efes. 2, 20-21), Biserica trăiește, se manifestă și se extinde prin

puterea Duhului Sfânt (F.A. 2, 1-21; 10, 44-48; 1 Tes. 1, 5-8). Fără Duhul Sfânt, Biserica este menită eșecului. Astfel, creștinii trăiesc în Duh și umblă după Duh (Gal. 5, 25). „*Noi nu umblăm după trup, ci după Duh*” (Rom. 8, 4). Acesta este Duhul libertății, căci suflă unde vrea, ca vântul; „*Vă răsună glas de trâmbițe în tot pământul vostru*” (Lev. 25, 9). Nimeni nu poate să cumpere sau să dicteze Duhului. Acesta este Duhul rezistenței și al mărturiei eroice. El dă forța martiriului, forța de a sta împotriva lumii și de a contesta puterile răului, dar și forța de coeziune a comunității, deoarece oile ascultă vocea păstorului (In. 20, 22-23).

Duhul este Duhul lui Hristos. Iisus S-a revoltat contra celor care spuneau că Duhul Sfânt nu este peste El și că nu lucrează, atunci când scotea demonii, cu Duhul Sfânt (Mc. 3, 22-29). Într-adevăr, Iisus Hristos folosește puterea Duhului Sfânt mai ales când răstoarnă lucrarea demonilor și a duhurilor necurate. Duhul Sfânt intervine anume unde se află contradicție între ceea ce este „de la Dumnezeu” și ceea ce este „de la oameni”. De aceea, păcatele contra Duhului Sfânt nu pot să fie iertate, nici acum, nici în veacul viitor.

13. Confruntarea dintre istorie și eternitate, dintre uman și divin, dintre istorie și rânduiala lui Dumnezeu, se numește în termeni biblici **criză, judecată** (*Krists, iudicium* - II Tes. 1, 5; I Cor. 2, 1). Ea este descrisă în mod simbolic prin foc, comparație atât de frecventă în Sfânta Scriptură (I Cor. 3-13) și în scrierile creștine din secolele II-III. Criza aceasta are două aspecte: pe de o parte, ridicarea văhului sau întinericului care acoperea o situație, un sistem, o ordine bazată pe tiranie, pe nedreptate, pe opresiune; pe de altă parte, depășirea acestei contradicții prin revelarea și punerea în acțiune a unor forțe noi. Criza nu este o condamnare a unui Dumnezeu alotputernic, autoritar, nici absență a lui Dumnezeu din istorie, ci o contracarare a unui proces distructiv prin tranșarea acestuia.

În aceste crize, Duhul vine în ajutorul istoriei umane ca să o tragă din întineric la lumină, să o sustragă din clatinarea ei de creatură, ca să o expună luminii veșnice și să o întărească pe piatra care nu se efațină. Căci El a „întemeiat” pământul și cerul care se vor schimba, dar temelii lor nu se va distruge (Ps. 101, 26-27). Istoria este schimbătoare, trecătoare; Duhul lui Dumnezeu este neschimbător, atemporal, etern.

14. Experiența pentecostală a Duhului care vorbește diverselor națiuni în propria lor limbă a

marcat profund Trupul lui Hristos. Pe măsură ce Evanghelia se răspândește în multe locuri și la multe popoare, această experiență fundamentală a devenit paradigmatică pentru Biserică și pentru misiunea ei.

Exegeza patristică interpretează experiența de la Cincizecime ca fiind reversul experienței din Babel. Diversitatea limbilor a fost fatală pentru unitatea și pentru strădania comună a poporului în vechiul Babel. În noul Babel, în mod paradoxal, diversitatea a devenit un dar al Duhului și a constituit unitatea Trupului lui Hristos” (*Orthodoxia și Cultura*, p. 179).

Recapitulare

• Împotriva ereziei lui Macedonie, semi-arian care nega divinitatea Duhului, al doilea Sinod ecumenic (381) a adoptat articolul 8 din **Simbolul de credință**: „*Cred în Duhul Sfânt. Domnul, de viață făcător*”. Freziile pnevmatologice din primele secole nu au negat prezența și puterea Duhului, ci deoșințimea și existența Acestuia, ca ipostas propriu, complet și nedespărțit de Tatăl și de Fiul. Părinții Bisericii au precizat mai multe aspecte ale pnevmatologiei ortodoxe, pornind de la principiul Sfântului Atanasie de Alexandria, după care, dacă Duhul este o creatură (*ktisma*), atunci nu participă prin El la viața lui Dumnezeu.

• Prin Duhul Sfânt, Biserica devine stâlpul și temelie adevărului. El este Cel Care dăruiește Bisericii, în decursul istoriei, harismele necesare, darurile lui Dumnezeu, în mod special darul iubirii (I Cor. 13). Mai presus de orice, El este Duhul revelațiilor și al iluminării, care descoperă tainele ascunse ale cuvântului lui Dumnezeu (Mt. 11, 25; In. 14, 26; F.A. 22, 17-21). Sub influența Duhului Sfânt s-a făcut dezvoltarea teologică a tradiției biblice, în subiecte ca: dogma Sfintei Treimi în raport cu monoteismul, misiunea poporului lui Israel, continuitatea legământului, misterul mântuirii prin cruce și prin suferință.

• Prin El, Hristos stă de față și Se arată, prin cuvânt și prin Taine în misiunea și în lucrarea Bisericii văzute, fiind Duhul Adevărului (In. 16, 13). El este și garanțul adopțiunii divine a oamenilor (Rom. 8, 14), Cel Care face posibilă mântuirea personală cu sinergie și îndumnezeire. Esența răscumpărării constă într-un schimb sinergic: Iisus Hristos ne-a dat Duhul Său, iar noi I-am dat trupul nostru.

Bibliografie

- Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh I-XXIX*, în col. PSB, nr. 12, 1988, pp. 17-89;
- Sf. Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, 1-78, în Filoc. vol. 7, pp. 263-373;
- D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, București: Editura Scripta, 1993, pp. 165-301;
- Natalia Manolescu Dinu, *Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă*, în „Studii Teologice”, XLV (1993), nr. 3-4, pp. 46-106;
- Pr. Ilie Moldovan, *Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*, Sibiu, 1973;
- *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, FIB, ed. 1992, pp. 111-120;
- N. Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris, Cerf, 1975.

Comentariu: Filioque

Despre **Filioque** s-a vorbit și la capitolul **Hristologie**. Rezumăm aici discuțiile recente pe această temă:

Ambele tradiții, occidentală și orientală, au aceeași doctrină despre Dumnezeu - Sfânta Treime, despre reciprocitatea dintre Fiul și Duhul Sfânt, atât în relațiile interne (Treimea immanentă) cât și în activitatea Lor în creație (Treimea economică). Duhul lui Dumnezeu este Duhul lui Hristos, Care Se arată ca purtătorul și trimițătorul Duhului.

Cu toate acestea, s-au conturat două abordări opuse în ce privește relația dintre Fiul și Duhul: capadociană și augustiniană. Părinții capadocieni susțin **monarhia** Tatălui, adică Tatăl este singurul principiu (*arche*), izvorul (*pighi*) și cauza (*etia*) Dumnezeirii, și vorbește de **perichoresis** (coabitarea, interdependența), reciprocitatea Persoanelor divine. Grigorie de Nyssa și Grigorie Palama spun că Fiul mijlocește și nu cauzează purcederea Duhului din Tatăl. Fotie, patriarhul Constantinopolului, a propus formula: „*Duhul purcede numai de la Tatăl*”. În ultima vreme, s-au propus mai multe formule: „*Duhul purcede de la Tatăl Fiului*” sau „*Duhul purcede de la Tatăl prin Fiul*”. În orice caz, Răsăritul a ținut să nu fie compromisă unitatea fiecărei Persoane și să evite tendințele modaliste. Din această cauză ortodocșii nu acceptă conjuncția și care presupune o cauză dublă în purcederea Duhului.

În Apus, Augustin a susținut că Fiul ar fi, într-un fel, cauza Duhului, lezând care ar compromite monarhia Tatălui. Teologii catolici arată că, de fapt,

Filioque a fost folosit la început pentru a afirma unitatea consubstanțială a Trinității, anume: contra subordonării ontologice a Fiului față de Tatăl, idee susținută de arieni. Formula **Filioque** ar afirma, în același timp, divinitatea Fiului și relația dintre Fiul și Duhul. Ortodocșii au înțeles-o în sensul că s-ar renunța la doctrina despre monarhia Tatălui, păstrată în Crez, care declară că Duhul iese, purcede (*ekporevamenon*) **din** Tatăl.

S-a mai spus că, întrucât **Filioque** corespunde unui sistem teologic apusean, acesta nu poate fi integrat în sistemul teologic răsăritean.

Teologia Duhului Sfânt trebuie să fie dezvoltată mai departe în dialogul teologic dintre ortodocși și catolici.

Comentariu:

Duhul Sfânt - trei moduri de prezență

(După Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie* 15, „Filocalia”, vol. 3, pp. 48-49)

„*Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură și mai ales, din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu Se află, prin puterea providențatoare, în toate. Și El mișcă rațiunea naturală din fiecare, iar prin aceasta aduce la cunoștința faptelor săvârșite greșit, împotriva rânduielii firii, pe cel în stare să simtă, adică pe cel ce are voința dispusă spre primirea gândurilor drepte ale firii. Căci se întâmplă să aflăm și dintre barbari și nomazi mulți care duc o viață de sapte*

bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfânt.

Într-un chip deosebit însă și în alt înțeles se află în toți aceia care trăiau sub Lege. În ei susținea Legea și le vestea tainele viitoare, trezind în ei conștiința călcării poruncilor și știința despre desăvârșirea viitoare în Hristos. De aceea aflăm și dintre aceștia mulți care, părăsind slujirea veche și închisă în umbre, s-au mutat cu bucurie spre cea nouă și tainică.

Dar, pe lângă modurile amintite mai sus, Se mai află în alt chip în toți aceia care au moștenit prin credință numele cu adevărat dumnezeiesc și îndumnezeitor al lui Hristos. În aceștia Se află nu numai că Cel Care-i susține și le mișcă, prin Providență, rațiunea naturală, apoi că Cel Care le descoperă călcarea poruncilor și păzirea lor și le vestește desăvârșirea viitoare cea întru Hristos, ci și că Cel Care zidește în ei înfierea cea după har, dăruită prin credință. Dar ca dătător de înțelep-

ciune e numai în aceia, care și-au curățit sufletul și trupul prin deprinderea în împlinirea întocmai a poruncilor. Întru aceștia petrece ca întru ai Săi prin cunoaștința simplă și nematerială ce le-o împărtășește, întipărind în mintea lor preacuratele și ne-grăutele înțelesuri, care îi ridică la îndumnezeire.

Așadar, în chipul cel mai general Se află în toți, întrucât îi susține și îi providențiază pe toți și mișcă germenii naturali în toți; într-un chip deosebit Se află în cei de sub Lege, întrucât le face cunoscută călcarea poruncilor și le limpezește făgăduința prevestită a lui Hristos; în sfârșit, pe lângă chipurile amintite, Se mai află în alt chip în toți cei care urmează lui Hristos, ca făcător al înfierii. Ca dătător de înțelepciune însă nu este în nici unul din cei amintiți înainte în chip general, ci numai în cei chibzuți, care s-au făcut vrednici de sălășluirea Lui îndumnezeitoare printr-o viață după voia lui Dumnezeu.⁴

XVI. Mântuirea particulară a omului. Soteriologia II

1. Iconomia (mântuirii) poate să fie privită din două laturi: din partea lui Dumnezeu, adică având în vedere tot ceea ce El a făcut, face și va face pentru mântuirea omului - aceasta este opera divină de răscumpărare, de restaurare și de îndreptare a ființei umane păcătoase. Aceasta este taina înfierii, taina unirii și a împăcării celor despărțite prin jertfa lui Iisus, Care a ridicat păcatul lumii (In. 1, 29). Privită din partea omului, mântuirea implică răspunsul acestuia la chemarea lui Dumnezeu, adică, convertirea, conlucrarea liberă cu harul divin, prin credință personală și prin fapte de iubire pentru toți. Aceasta este sfințirea, creșterea în desăvârșire sau îndumnezeirea. Astfel, se poate vorbi de versantul răscumpărării generale (aspectul obiectiv), care se referă la schimbarea condiției umane prin opera lui Hristos și de versantul mântuirii personale (aspectul subiectiv). Dar sensul acestor categorii e explicit: am fost mântuiți în El și nu de către El, ca un mijlocitor distant. La acest capitol vom trata aspectul din urmă.

2. Chiar de la începutul misiunii Sale publice, Iisus vorbește în mod explicit de aceste aspecte:

„Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să mântuiască prin El lumea” (In. 3, 17). Acuzat că intră în casa lui Zahariu, Iisus răspunde: „Fiul Omului a venit ca să caute și să mântuiască pe cel pierdut” (Lc. 19, 10). Iisus este numit chiar de samarineni „Mântuitorul lumii” (In. 4, 42). Misiunea apostolică a Bisericii este inspirată de aceeași credință: „Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască” (I Tim. 2, 4).

3. Taina răscumpărării neamului omenesc s-a împlinit prin „jertfa trupului lui Iisus Hristos, a dată pentru todeauna” (Evr. 10, 10). El nu ne-a mântuit prin plata unei echivalențe juridice pe cruce, ci prin puterea unui subiect divin - Hristos cel înviat - de a intra în legătură reală cu subiectele umane. Întruparea, Paștele, Moartea și Învierea lui Hristos - Noul Adam, constituie un fapt unic, irepetabil, care a schimbat lumea vechiului Adam. Cu Învierea Lui, ceva radical s-a întâmplat în condiția și în istoria umanității, astfel că moartea și răul nu mai au putere absolută. Umanitatea care aparține acum Persoanei Fiului lui Dumnezeu este destinată gloriei eterne. Răscumpărarea este însă

actualizată în fiecare loc și timp, apropiată de fiecare persoană și comunitate, în și prin puterea Duhului Sfânt. Răscumpărarea generală, așa-zis obiectivă, are o prelungire în restaurarea particulară și în sfîntirea subiectivă, prin ungerea cu harul dumnezeiesc, acolo unde găsește credință liberă și dragoste exprimată în fapte. Aceasta reprezintă unirea cu Hristos Cel înviat în însăși persoana Duhului Sfânt. Iar garanția acestei treceri - *paște* - a harului spre noi este aceasta: de la Cincizecime până la a doua venire (*Parusia*). Hristos Cel înviat se arată și stă de față prin Duhul Sfânt în viața Bisericii, prin **Cuvânt** și prin **Taine**.

4. După convorbirea lui Iisus cu tânărul bogat despre viața veșnică, ucenicii Îl întreabă: „*Și cine poate să se mântuiască?*”. Iisus răspunde: „*La oameni lucrul este cu neputință, dar nu, la Dumnezeu. Căci la Dumnezeu toate sunt cu putință*” (Mc. 10, 27). „*Acela Care ne-a iubit*”. „*El, Care pe însuși Fiul Său nu L-a crușat, ci L-a dat morții pentru toți*” (Rom. 8, 37, 32), face acum posibilă această imposibilitate. Mai mult, El Însuși îi caută și-i așteaptă pe cei pierduți și risipiți. Una din însușirile lui Dumnezeu, pe care profeții Vechiului Testament le subliniază cu mare insistență, este determinarea cu care El urmărește ca ființa umană să recapete viață. „*Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot așa este adevărat că Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa și să fie viu*” (Iez. 33, 11). Profetul Ieremie reia această afirmație în repetate rânduri: „*Căci nu voiesc moartea celui ce moare, zice Domnul Dumnezeu; întoarceți-vă și trăiți*” (Iez. 18, 32). Noul Testament revine la aceeași imagine: Dumnezeu este hotărât să oprească acest mecanism al morții: „*Nu este vrerea Tatălui vostru, Cel din ceruri, ca să piară vreunul din aceștia mici*” (Mt. 18, 14). Dumnezeu „*nu voiește să piară cineva, ci toți să vină la pocăință*” (II Pt. 3, 9). El voiește ca toți să se mântuiască (I Tim. 2, 4). Păstorul caută oaia pierdută până o găsește (Lc. 15, 4).

5. *Ce să fac ca să moștenesc viața veșnică?* (Lc. 10, 25). Mântuirea este acțiunea omului sau a lui Dumnezeu? Iisus Se plasează totdeauna pe planul milei și al iubirii, nu al justificării legaliste. Mântuirea este un dar al lui Dumnezeu pentru care I se cuvine recunoștință și mulțumire. Însă acest dar nu se poate realiza fără răspunsul, libertatea și colaborarea omului. În toate cazurile în care intervine Iisus, El cere insistent voință liberă, credință

personală în autoritatea Sa, păzirea poruncilor și iubirea față de toți. După cum Dumnezeu a conlucrat cu omul în opera răscumpărătoare a lui Iisus Hristos, tot așa omul trebuie să conlucreze cu Dumnezeu în mântuirea sa personală.

Evangelistiile și Noul Testament prezintă felurite experiențe ale mântuirii în care Iisus Însuși are rolul principal. Răspunsul și concursul interlocutorilor Săi sunt foarte diferite: fariseul Nicodim, femeia din Samaria, funcționarul Zaheu, tatăl celor „doi fii”. Așa cum a făcut milă cu conducătorul sinagogii și cu fiica lui, înviind-o (Mt. 9, 25), tot așa a miluit-o pe femeia cu scurgere de sânge, care cheltuisese cu doctorii în zadar (Mt. 9, 22) înainte de a-L cunoaște pe Hristos; și, precum a vindecat-o pe sluga sutașului, deoarece a crezut (Mt. 8, 13), așa a miluit-o pe canaaneancă, vindecând-o pe fiica ei (Mt. 15, 28); și, precum, l-a înviat pe Lazăr cel iubit de El (In. 11, 24), așa l-a înviat pe fiul unic al sârmanei văduve, pentru lacrimile ei (Lc. 7, 15). Și precum n-a trecut-o cu vederea pe Maria, care a uns cu mir picioarele Lui (In. 12, 2), așa n-a respins-o pe femeia păcătoasă care l-a spălat picioarele Lui cu lacrimi (Lc. 7, 38). Și precum i-a chemat pe Petru și pe Iacov din corabia lor, zicând: „*Urmați-Mi Mie*” (Mt. 4, 20), așa l-a chemat și pe Matei, care ședea la vamă (Mt. 9, 9). Și precum a spălat picioarele ucenicilor (In. 13, 5), așa l-a spălat și pe Iuda, nefăcând deosebire. Și precum a venit Duhul, Mângâietorul, peste Apostoli (F.A. 2, 4), așa a venit și peste Corneliu (F.A. 10, 44), cu încurajare. Și precum l-a asigurat pe Anania în Damasc despre Pavel, zicând: „*Că vas ales ții este*” (F.A. 9, 15), așa l-a asigurat pe Filip în Samaria, despre cunucul etiopian (F.A. 9, 27).

6. Evangelistii dau adesea ca exemplu oameni și femei care se află pe ultima treaptă a decăderii, la punctul final al existenței lor. Cazul condamnatului răstignit pe cruce alături de Iisus, căruia îi dăruiește fără condiție și gratuit ceea ce ceruse: „*Pomeniște-mă, Doamne, când vei veni întru împărăția Ta*” (Lc. 23, 42-43). Tocmai în aceste cazuri și situații în care iubirea lipsește, Iisus a arătat marea Sa iubire de oameni. Iertarea Lui e comparată cu învierea: „*Mort era și a înviat, pierdut era și s-a aflat*” (Lc. 15, 32). Orice lucrare a lui Dumnezeu se compară cu învierea. „*După cum Tatăl scobală pe cei morți și le dă viață, tot așa și Fiul dă viață celui ce voiește*” (In. 5, 21).

Iisus a arătat că Legea veche, chiar dacă ar fi fost respectată în totalitatea ei, nu ar fi mântuit pe cineva. Apostolul Pavel dă o mare atenție acestei concepții, explicând că Iisus i-a răscumpărat și pe cei de sub Lege.

Sinergia

7. Sinergia este răspunsul credinciosului la chemarea Duhului Sfânt, cooperarea tainică și liberă între harul lui Dumnezeu și voința omului. Mântuirea este un act sinergic: „Căci nici un folos nu vine din lucrarea omului, fără înrăutire de sus. Dar nici înrăutirea de sus nu vine peste cel care nu o primește în chip liber. De amândouă avem trebuință: și de lucrarea dumnezeielască și de cea omenească” (Petru Damaschin, *Învățăături duhovnicești*, I, în „Filocalia”, vol. 5, p. 141), ca de o pereche de aripi.

Principiul care pune în mișcare sinergia este harul lui Dumnezeu, care nu este un merit, ei se dăruiește, e gratuit. „Acesta nu este de la voi: este darul lui Dumnezeu” (Efes. 2, 8). „Mântuirea ta sunt Eu” (Ps. 34, 3) „Dacă n-ar sta aproape cu iubirea de oameni Hristos, Mântuitorul poporului Său, și nu S-ar lupta El pentru credincioși, cu adevărat nu s-ar mântui nici un om, chiar dacă ar fi sfânt”, spun marii asceți. „Nu mă bizui decât pe harul de la Tine, când vorbesc de îndumnezeire și de unirea mai presus de fire¹⁹”. Dar Duhul Sfânt nu cucerește cu forța înclinarea voinței omului: „Căci nu naște Duhul o aplecare a voii, fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire” (Maxim Marturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 6). Spiritualitatea răsăriteană a pus un accent deosebit pe acest prim efort al libertății de a atrage harul lui Dumnezeu, Care „luptă alături de noi, ne întinde mâna, ne dă ajutor și aproape că l-a legat pe dușman în mâinile noastre: face totul ca să-l putem birui, să câștigăm victoria, pentru a pune pe capetele noastre cumina nevestejită... Dar dacă n-ar fi făcut el (Avraam) mai întâi tot ce depindea de el, nu s-ar fi bucurat de purtarea de grijă a lui Dumnezeu” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere* XLII, 1).

8. Esența mântuirii particulare este înfierarea după har, dar această nu este o acțiune unilaterală sau impersonală. Dumnezeu ne apropie în actul morții lui Hristos, dar Hristos ne trage și ne unește

cu Tatăl numai dacă ne predăm liberi Lui, așa cum El însuși S-a predat de bună voie pe Cruce, când Și-a dat trupul și a vărsat sângele pentru lume, ca să facă voia Tatălui. De aceea, cea dintâi exigență a mântuirii omului este aceea de a discerne și de a alege între cele două căi care stau în fața omului: „Iau cerul și pământul ca martori împotriva voastră astăzi: am pus azi înaintea ta viața și moartea, binecuvântarea și blestemul, de aceea alege viața ca tu și urmașii tăi să trăiască, iubind pe Domnul, ascultând glasul Lui și alipindu-te de El, căci aceasta este viața ta” (Deut. 30, 19-20).

9. În fața omului sunt două drumuri: unul al vieții și al dreptății și unul al păcatului și al morții. Unul care duce spre Împărăția cerească și altul care duce spre pedeapsa veșnică. Cel care merge pe unul, nu merge pe celălalt, iar cel care merge pe amândouă, nu merge pe nici unul.

Dumnezeu, creându-l pe om liber, de sine stătător, primitor al iubirii binelui și răului, omul este capabil să se elibereze de situația de a fi **contra** lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă **contra** firii sale, pentru a trăi după Dumnezeu prin har, după fire și chiar mai presus de fire. Aceasta presupune exercitarea libertății în discernerea și în alegerea binelui. „Dacă vorești să fii desăvârșit... Auzind cuvântul acesta, a plecat întristat” (Mt. 19, 21-22). Într-adevăr, voința umană are o forță redutabilă de a rezista la chemarea Evangheliei, dar Iisus nu vrea să o lase în această stare: „Tituror celor care L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat puterea să se facă fii ai lui Dumnezeu” (In. 1, 12). „Așa să alergați, ca să luați”. Mântuirea este un Paște (trecere) continuu, liber și personal, prin „urmărirea lui Hristos”, adică luând Crucea Lui, cu alte cuvinte, actul de predare și de dăruire a vieții umane în mâinile Tatălui. Paștele lui Hristos implică și jertfă. Profetul Isaia L-a văzut lipsit de chip și de frumusețe, ca un miel spre junghiere (Is. 53, 7).

10. Pe de o parte, Dumnezeu este liber în relația Sa cu omul, harul Său nu este supus relației, nu poate deveni posesiunea omului; pe de altă parte, voința sau puterea naturală a omului nu e capabilă prin sine să obțină harul, dar ea are în sine aspirația spre Dumnezeu și e capabilă să coopereze cu harul. „Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har” (1 Pt. 5, 5). Aici nu este vorba de a număra faptele bune făcute, pentru a calcula meritele. Chiar dacă harul se

măsoară cu ostenelele personale, cauza mântuirii rămâne tot iubirea lui Dumnezeu. Și, chiar dacă nu reușim să transformăm credința în fapte, aceasta nu înseamnă să nu continuăm a asculta cuvântul lui Dumnezeu. Eșecul cu fapta nu trebuie să ducă la necredință. A ne certa din cauza eșecului și a ne bleca pe noi înșine că nu facem ceea ce trebuie, aceasta constituie parte din economia mântuirii personale (Sfântul Amfilohie, can. 17).

11. Mântuirea presupune exercitarea continuă a acestei sinergii:

„Botezul nu ia de la noi libertatea voinei și puterea de a ne hotărî prin noi înșine, ci abia el ne împlinește libertatea, cu să nu mai fim stăpâniți, ci ajic și fără să vrem, de diavolul. De aceea, după botez, atârână de noi, fie să stăruim de bună voie la poruncile lui Hristos, Stăpânul nostru, în Care am botezat, și să umblăm pe calea celor poruncite de El, fie să ne abatem de la această cale răpă, întorcându-ne prin faptele rele la potrivnicul și la vrăjmașul nostru, diavolul.

Cei care se supun după Botez voii celui rău și nu împlinesc cele voite de el se înstrăinează de sfântul sân al Botezului, după cuvântul lui David (Ps. 13, 4). Căci nu ne schimbăm, nici nu ne mutăm din firea în care am fost zidiți, ci fiind zidiți buni de Dumnezeu (căci Dumnezeu nu a făcut rău!), și rămânând neschimbați prin firea și prin natura în care am fost zidiți, cele ce le alegem și le vom face socotim de bună-voie, pe acelea le și facem de bune, fie rele” (Simeon Noul Teolog, Capete teologice 89).

„Mulți îl învinuiesc, poate, pe Adam că, lăsându-se cu ușurință înduplecat de sfătuitorul cel rău, a călcat porunca dumnezeiască și prin această cădere ne-a pricinuit nouă moartea. Dar nu e totuși a vrea cineva să guste înainte de cercare dintr-o hurmă aducătoare de moarte, și a dori să rămână din ea după ce a cunoscut din cercare că e aducătoare de moarte. E mai de ocură acela care ia otravă și-și atrage moartea după cercare, decât cel care face și pătimește aceasta înainte de cercare. De aceea fiecare dintre noi e mai de ocură și mai de osândă decât Adam. Dar se va putea poate că nu este în fața noastră acel pom, ci porunca lui Dumnezeu, care oprește gustarea din el, nu ne este dată nouă. Poate că acel pom nu este înaintea noastră. Dar porunca lui Dumnezeu ne este și acum în față și pe cei care ascultă de ea și voiesc să trăiască potrivit cu ea îi dezleagă

de vina tuturor păcatelor și de blestemul și de osândă strămoșească; dar cei care o nesocotesc și aleg în locul ei momeala și sfatul celui rău nu pot să nu cadă din viața aceea și de la petrecerea în rai și să nu ajungă în gheena focului veșnic, cu care au fost amenințați” (Grigorie Palama, Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu, 55, în „Filocalia”, vol. 7, pp. 462-463).

12. Ce sens are „împreună-lucrare” de vreme ce, în unele exemple biblice, mântuirea = vindecarea, nu depinde de această conlucrare (fiica canaanencii - Mt. 15, 21-28, subalternul sutașului - Lc. 7, 2, slăbănogul - Mt. 9, 2-6): „Căci Mântuitorul, ca să creadă oameni că a venit, a făcut semne de la început, fără veni împreună-lucrare a lor, și a tămăduit oameni în dar (gratuit), ca să se îplinească cuvântul proorocesc: «Acesta slăbi-ciumile noastre le-a luat și bolile noastre le-a purtat» (Is. 53, 4). Fiind nerăspunzători de păcatele lor, oamenii se vindeau prin harul Lui, necerându-li-se împreună-lucrare, ci numai păzirea de după aceea (a curăției primite), precum zice: «Iată te-ai făcut sănătos, de acum să nu mai păcătuești, ca să nu pătești ceva și mai rău» (In. 5, 14). Dar și Ioan zice despre El: «Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel Ce ridică păcatele lumii» (In. 1, 29). Ia aminte la ce spun: «ale lumii întregi». Totuși cei care nu L-au primit n-au dobândit vindecare, ci cu ei s-a împlinit cuvântul: «Iar dacă necredinciosul se desparte, să se despartă» (I Cor. 7, 15). Iar că Apostolilor le-a dat putere să vindece și să erte păcatele celor care conlucrează prin rugăciunea lor, să te încredințeze însuși Iacov care a primit această putere. Căci el zice: «Mult poate rugăciunea dreptului făcută lucrătoare» (Iac. 5, 16). Căci rugăciunea Apostolilor și a celorlalți sfinți e o rugăciune lucrătoare. Dar cu a Mântuitorului nu se întâmplă la fel. Ci câți L-au primit pe El s-au mântuit și s-au vindecat, iar cei care nu L-au primit, s-au pierdut” (Varsanufie și Ioan, Scrieri duhovnicești, p. 388).

Mântuirea din har sau după fapte? „Dumnezeu pe cel care voiește îl miluiește și pe care voiește îl învârtoșează” (Rom. 9, 18). Deci, cine va sta în fața Lui sau împotriva voii Lui? „Căci, uneori, Dumnezeu dăruiește în dar; alteori, cere faptele și curăția vieții și apoi dăruiește. Dar uneori, nici după fapte nu dăruiește curăția aici, ci o păstrează ca să o dăruiască în patria ei. Aceasta aflăm că o face și cu ceea ce e mai prejos de acestu, cu

iertarea păcatelor. Căci iată, în Botez o dăruiește în dar și nu cere nicidecum altceva decât credința. Dar în pocăința pentru păcate de după Botez nu dăruiește în dar, ci cere osteneți și neazuri și în-tristări și străpingeri și lacrimi și plâns, vreme îndelungată, și, apoi, iartă. Tălharului i-a iertat în dar și i-a jăgăduit și Împărăția cerurilor prin singura mărturisire cu cuvântul, pe cruce. Și de la păcătoasa, iarăși, a cerut credință și lacrimi. Dar de la mucenicii mărturisitori, împreună cu credința inimii lor, cerea și neazuri, chinuri, străpingeri, pedepse și moarte de multe feluri." (Isaac Sirul, *Epistola IV*, în „*Filocalia*" vol. 10, p. 513). Concluzia: „Să nu zici că Dumnezeu poate să ne dăruiască curăția sufletului și fără lucrarea poruncilor, numai prin har. Aceste judecăți sunt ale Domnului și nu ne învață Biserica să întrebăm unele ca acestea”.

13. În această lucrare sinergică nu se poate măsura partea harului și partea libertății. Credinciosul se bizuie pe rugăciunea și pe Tainele Bisericii, făcând totul dependent de voia lui Dumnezeu. Credinciosul poate spune că nimic nu are fără și în afară de iubirea lui Dumnezeu. De aceea, toată viața lui e o ascultare, o rugăciune (Mt. 21, 21-22), mai bine zis, o datorie: „Așa și voi, când veți face toate cele poruncite vouă, să ziceți: suntem slugi neîntrebate, pentru că am făcut ceea ce eram dator să facem” (Lc. 17, 10). Harul este al lui Dumnezeu; el este germenul mântuirii: „Căci de nu va zidi Domnul casa, în zadar se vor osteni cei ce o zidesc” (Ps. 126, 1). Harul nu vine însă peste cel care nu-l primește în chip liber, de aceea Dumnezeu nu cere nimic în schimb, decât ca omul să primească binefacerile Sale: „De voiești tu” (Mt. 19, 21). De aceea, „credincios este nu cel ce șo-tește că Dumnezeu poate toate, ci cel ce crede că va primi toate” (Ioan Sinaitul, *Scara XXVIII*).

14. Prin urmare, fiecare primește mântuirea după iconomia divină, prin har și după dreptate, prin voința omului. După milostivirea divină, pentru că este darul lui Dumnezeu: „Îndreptându-ne în dar prin harul Lui” (Rom. 3, 24). Harul se dă la începutul credinței, nu ca merit al eforturilor, deoarece nimeni nu este fără de păcat, acesta fiind înrădăcinat în suflet (Ps. 18, 13); după dreptate, deoarece Dumnezeu dă harul Său ca răspuns al rugăciunii și ca laudă a conlucrării prin voința liberă. El nu face nedreptate cu darurile Sale (Mt. 20, 13). Fiecăruia îi spune cu dreptate: „Ia ce este

al tău și pleacă” (Mt. 20, 14). Dacă cei care se mântuiesc sunt puțini (Mt. 20, 14-16), aceasta este din cauza neascultării. Împărăția cerurilor se ia cu efort și străduință (Mt. 11, 30). Ea nu se dă nici cu sila, nici prin tragere la sorți, nici prin indulgența unui judecător capricios.

15. Exigențele mântuirii personale sunt: credința și faptele bune: „Adevărat grăiesc vouă: dacă veți avea credință și nu vă veți îndoi, veți face nu numai ce s-a făcut cu smochinul acesta, ci și muntelui acestuia de veți zice: «Ridică-te și aruncă-te în mare», va fi așa. Și toate câte veți cere rugându-vă cu credință, veți primi (Mt. 21, 21-22). Într-adevăr, credința stă la temelie evlaviei creștine; este ușa prin care Hristos vine în noi, calea de înaintare spre tainele lui Dumnezeu. Nici scopul lui Dumnezeu, din creație, nici harul dumnezeiesc, ascuns în cuvântul Scripturii, nici prezența lui Hristos în Tainele Bisericii, nu pot fi descoperite fără credință.

a) Credința începe prin ascultarea imediată de cuvântul lui Dumnezeu, ceea ce presupune o atitudine de smerenie și un efort al voinței de a nu se mai conduce de sine, ci de a se lăsa purtată de voia lui Dumnezeu (Ps. 72, 23), chiar dacă inima nu vrea (Mt. 12, 12; Lc. 13, 24). Căci cuvântul care pleacă de la Dumnezeu are o calitate unică: o dată ce este adresat nu revine fără rezultat, fără să vindece slăbiciunea libertății, fără ca aceasta să facă voia Celui Care L-a trimis (Is. 55, 10-11). Semnul credinței este însuși faptul că omul devine liber să facă voia lui Dumnezeu. Credința este tot mai o atitudine de fidelitate totală față de cuvântul lui Dumnezeu, care se exprimă în iubire și ca iubire (Os. 6, 6). Creștinul crede în Dumnezeu nu din frică, nici de teama de pedepse, nici din interesul pentru răsplată, ci din cauza iubirii Lui, a Celui Care L-a iubit cel dintâi. Adevărata credință este aceea care vine din cauza iubirii Sale și care se manifestă într-o simțire launtrică a prezenței Sale.

Convertirea creștinului începe prin ascultarea și prin acceptarea liberă a cuvântului lui Dumnezeu prin credința personală, dar ea este plinită și pecetluită în Taina Botezului, în comunitatea Bisericii. Taina Botezului are o importanță crucială, deoarece, o dată cu intrarea harului lui Dumnezeu, are loc și o înviorare a capacităților slăbite ale sufletului de a deosebi binele de rău, de a face fapte bune. Înainte de Botez, omul trăiește într-o dublitate; este liber și neliber, în el conlocuiesc în-

lemnul lui Dumnezeu și duhul lumii, încât el produce două feluri de roade. Harul Botezului înseamnă ieșirea din această duplicitate, credinciosul devenind dintr-o dată și pentru totdeauna liber.

b) Cel mai mare dar al Botezului este libertatea spiritului, capacitatea de a se domina, de a ieși din antoidolatrie. Din acest moment, sinergia este posibilă, iar credința se transformă în experiență conștientă, în practicarea virtuților, a faptelor bune. Roadele harului se manifestă în măsura în care credinciosul se angajează liber în împlinirea poruncilor divine. De aceea, înlăptuirea, punerea în practică a credinței, nu este ceva accidental sau indiferent. Faptul acesta reiese cu prisosință din conținutul și din sensul Fericirilor, care reprezintă căi de experiență a harului, împlinind voia lui Dumnezeu. Părinții Bisericii au exprimat acest raport între har, credință și înlăptuire, într-o dublă axiomă: fără Duhul Sfânt, nimănui nu-i este cu putință să înțeleagă și să facă voia lui Dumnezeu; darurile harului se fac văzute numai celor care au făcut experiența harului prin practicarea poruncilor și prin virtuți; cel care nu a făcut această experiență, nu poate să înțeleagă ce este harul (Simeon Metafrastul, *Parafrază*, pp. 97-98).

16. Cea dintâi expunere asupra disciplinei creștine, **Didahia**, vorbește de cele două căi: „*Sunt două căi: una a vieții și alta a morții și este mare deosebire între cele două căi*” (1, 1), „*Fiecare stă la mijlocul acestor două căi: adică a dreptății și a păcatului, și-și alege pe care o vrea și pe această înaintează*” (Petre Damaschin, *Învățăturile duhovnicești*, „*Edicția*”, vol. 5, pp. 8-34). De unde, responsabilitatea personală, directă, a fiecăruia pentru orientarea vieții sale: „*Fiecare va da fructelor, socoteală de sine lui Dumnezeu*” (Rom. 14, 12). „*Fiecare, fie rob, fie liber, va primi răsplata de la Dumnezeu, după binele pe care l-a făcut*” (Efes. 6, 8).

17. Morala creștină, numită în Scrierile apostolice **Calea** (F.A. 9, 2; 16, 1-18, 25-26) și **Calea vieții** (**Didahia** I, 1-27), iar în literatura patristică **Evlavie** - evsevia (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* I, 2), se referă la concretizarea Evangheliei nu la manifestarea credinței în experiențe mistice, în fapte și în virtuți, în viața personală și socială a creștinului. Un alt nume al moralei este **disciplina creștină**, deoarece presupune împlinirea voinței lui Dumnezeu, urmarea lui Hristos prin practicarea poruncilor evanghelice. O formă mai intensă a

moralei creștine este **spiritualitatea**, care constă în experiența ascetică și mistică. Dacă ortodocșii vorbesc de **Hristos în noi**, protestanții preferă **Hristos pentru noi**, cu înțelesul că justificarea prin credință este forensică, declaratorie, din cauza ispășirii vicariale, de substituție, a lui Iisus Hristos. Pe de o parte, răscumpărare prin participare, pe de altă parte, justificare prin imputare.

Tema principală a moralei creștine este aceasta: viața morală și socială a creștinului are consecințe pentru mântuirea sa personală și a semenilor săi: „*Nu tot cel ce-Mi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri*” (Mt. 7, 21). Desigur, omul poate să ajungă, prin efortul natural, la o asceză perfectă, dar fără har și libertate el nu are slăvirea: „*Cei ce se îndumnezeiesc nu se fac numai mai huni după fire, ci primesc lucrarea dumnezeiească sau pe Însuși Duhul Sfânt*” (Grigorie Palama, *Despre împărtășirea dumnezeiască*, 3).

Asemănarea cu Dumnezeu, Îndumnezeirea (Theosis)

18. Contribuția cea mai importantă a teologiei ortodoxe constă în aceea de a compara **asemănarea** cu Dumnezeu, despre care vorbește Face-rea, cu **îndumnezeirea**. Ființa umană creată după chipul lui Dumnezeu, după căderea lui Adam din rai, prin neascultare, n-a pierdut acest chip, deși nu mai cunoaște valoarea acestuia, în schimb, a pierdut asemănarea cu Dumnezeu. (Grigorie Palama, *Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu*, 39). Cu Întruparea lui Iisus Hristos, omul este rechemat să facă acest parcurs de la chip la asemănare, nu în sens de devenire și de imitare naturală, ci în sens de împărtășire de slava lui Dumnezeu, o schimbare la față după exemplul lui Iisus, până ce Hristos, Arhetipul (Efes. 4, 13) pune forma Sa pe chipul uman (Gal. 4, 14). Creștinul are, atunci, o identitate nouă, devine o făptură nouă (II Cor. 5, 17), revine la „frumusețea originară” (kalos).

„*Vă voi da inimă nouă și duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inimă cea de piatră și vă voi da inimă de carne. Pune-voi în lăuntrul vostru Duhul Meu*” (Ier. 36, 26-27; 37, 14). „*Adevărat, adevărat, zic ție, de nu se va naște cineva din apă și din duh nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu*” (In. 3, 5). Aceasta este Botezul cu

Duhul, îmbrăcarea în Hristos, adică, simțirea conștiință, reală, totală a prezenței Duhului în sufletul creștinului. „Duhul să nu-l stingezi” (I Tes. 5, 19). Harul a intrat în noi de la Botez, ca o înnoire și ca o trecătoare a simțurilor spirituale:

„Deci Hristos există. Dar ce este El? Dumnezeu adevărat și om cu adevărat desăvârșit. Care S-a făcut om sau ceea ce nu era mai înainte, ca să facă pe om Dumnezeu, ceea ce niciodată n-a fost. Ca atare, ne-a îndumnezeit și ne îndumnezeiește pe noi prin Dumnezeirea Sa și nu numai prin trupul Său, căci acesta nu este despărțit. În amintire deci și răspunde-mi cu înțelegere la întrebare (Înțel. Sirah 5, 12). Dacă cei botezați L-au îmbrăcat pe Hristos (Gal. 3, 27), cine este Cel cu Care s-au îmbrăcat? Dumnezeu. Deci, cel care L-a îmbrăcat pe Dumnezeu nu va cunoaște cu înțelegerea și nu va vedea ce a îmbrăcat? – Numai morții când sunt îmbrăcați nu simt, și mă tem că cei care spun aceasta sunț cu adevărat morți și goi.” (Simeon Noul Teolog, Cuvântare morală, V, în „Filocalia”, vol. 6, pp. 185-186).

19. Texte clasice despre **asemănare ca îndumnezeire** ne-au lăsat îndeosebi Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama. Sensul îndumnezeirii, care se întemeiază pe doctrina despre distincția dintre supraesența Dumnezeirii sau a ființei lui Dumnezeu și energiile eterne și necreate existente în Dumnezeu, a fost revelat în teologia contemporană de Părintele Dumitru Stăniloac (*Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, pp. 303-364; *Spiritualitatea ortodoxă*, pp. 254-319).

Pentru Grigorie de Nyssa, dinamica îndumnezeirii se compară cu **epectaza**, o întindere continuă, în timp și dincolo de timp, de la nedesăvârșire la desăvârșire, o înălțare permanentă pe muntele schimbării la față - Tabor. Pentru Maxim Mărturisitorul, îndumnezeirea este proporțională cu chenoza lui Dumnezeu în Întruparea Sa: omul se aseamănă atât de mult cu Dumnezeu, pe cât Dumnezeu S-a identificat cu omul. Pentru Simeon Noul Teolog, împărtășirea-participarea are un caracter profund personal și conștient. Mântuirea nu înseamnă a cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci a-L avea în sine pe Dumnezeu. Cunoștința proprie a adevărului (gnoza teologică) este anume simțirea harului Duhului Sfânt, primirea prin împărtășire personală a luminii dumnezeiești, care face cu putință și conduce la vederea și la comuniunea cu

Cel Care este prin fire înțelepciunea ipostaziată. Față de această cunoștință conștientă, sinergică, celelalte cunoștințe sunt doar interpretări de sensuri și exprimări ale acestei experiențe, comunicarea mai departe a ceea ce s-a primit.

Pentru Grigorie Palama, **theosis** înseamnă unire prin participare (**metousia**), unire nu după esența divină, ci după energiile divine necreate. Toți Părinții Bisericii spun că aceasta este taina, misterul iconomiei: Dumnezeu Se face om, pentru ca omul să-L vadă pe Dumnezeu. Căci Adam a fost creat de Dumnezeu anume ca să-L vadă pe El.

20. **Theosis** este ilustrată în experiența călugărilor care practicau metoda isihastă, adică, coborârea minții în inimă, având rugăciunea ca element de unificare, dar originea ei se află în experiența Apostolilor pe Tabor, care au văzut slava lui Iisus Hristos ca lumină. Această **lumină** nu este ființa lui Dumnezeu, căci ființa este inaccesibilă și neîmpărtășibilă. Nici înger creat nu este. Ce este aceasta? Iudeii au numit-o mană (Ieș. 16, 14). Apostolii și Sfinții au făcut experiența acesteia ca „slava (*doxa, gloria*) firii”, ca „Slava Mea”, de care vorbește Iisus Hristos (In. 17, 24; 17, 5), strălucirea lui Dumnezeu, prezența și manifestarea lui Dumnezeu în sufletele și în trupurile celor curați, ca arvună tainică a slavei veșnice. Așadar, e vorba de vederea nu a firii dumnezeiești, ci a slavei firii: „A dat și firii omenești slava Dumnezeirii, dar nu firea. Alceva este natura lui Dumnezeu și altceva este slava lui Dumnezeu, deși sunt nedespărțite între ele” (Grigorie Palama, *Despre Sfânta Lumină*, 15). Accușia este slava în care noi îl primim și îl vedem, propriu-zis, pe Dumnezeu. Vederea aceasta nu este nici sensibilă, nici inteligibilă în sensul propriu, deși se numește, metaforic, **cunoștință**.

Recapitulare

* „De nu se va naște cineva de sus, nu va putea să vadă Împărăția lui Dumnezeu” (In. 3, 3). De ce? Pentru că mântuirea nu este o „justificare” juridică a păcătoșului, în ochii lui Dumnezeu Cel drept, ci o transformare a omului prin ungerea cu harul Duhului Sfânt Care nu e din lumea aceasta. Dacă mântuirea este rodul mîlei și al iubirii lui Dumnezeu, care se dă gratuit și fără merite personale, ce-i mai rămâne omului cu care să se

justifică și să se mândrească? Creștinul se comportă ca și când nu face nimic pentru mântuirea lui, dar e totdeauna conștient că e responsabil de viața sa, urmând pe calea lui Hristos.

• Într-adevăr, istoria lui Iisus din Nazaret, născut și înviat nu este o istorie izolată, solitară, care nu ne privește. Ea trebuie să devină istoria oricui vrea să-și schimbe viața (**metanoia**) și să o dăscumpere de sub tirania păcatului și-a morții. Or, de la Cincizecime la Parusie, Iisus Hristos Se naște și stă de față prin Duhul Sfânt, în viața Bisericii, prin **Cuvânt** și prin **Taine**. Cuvântul este totdeauna prezent și activ: „*Iată, stau la ușă și bat*” (Apoc. 3, 20). Dumnezeu încearcă, astfel, libertatea omului, ca să diferențieze credința de necredință. Cum Cuvântul nu este inert, El produce roade. Acolo unde găsește credință, Dumnezeu intră. El face din credința personală o condiție a Botezului și a Tainelor, mijloace care, după voința lui Hristos, transmit, efectiv, viața, puterea și iertarea lui Dumnezeu. Credinciosul este, astfel, chemat să fie „împreună-lucrător” cu harul divin. Și acesta este **sinergia**: dorința de a introduce harul lui Dumnezeu în situații personale și sociale, de a transforma credința în fapte și în roade. Desigur, creștinul nu e desăvârșit în această viață, nici liber.

cu totul, de păcat. El are, totuși, libertatea de discernământ și de alegere. El poate eșua în recăștigarea acestei sinergii.

• Cum harul divin nu este din lumea aceasta, creștinul, după ce a dobândit libertatea deplină, este antrenat spre înălțimile transfigurării, care se numește **îndumnezeire**. Îndumnezeirea înseamnă a sfînti continuu locul și timpul, ca, astfel, să fie „*precum în cer așa și pe pământ*”. O notă specifică a spiritualității ortodoxe este **asecea**, adică, pe de o parte, împotrivirea deliberată față de stihiiile acestei lumi, refuzul de a fi „din lume”, iar, pe de altă parte, creșterea nemăsurată în har, ascensiunea spirituală infinită. Darurile harului divin se practică și se înmulțesc prin smerenie și prin virtuți, semnele convertirii (**metanoia**, **poenitentia**-Lc. 15, 7; F.A. 13, 24; II Cor. 7, 9; Evr. 6, 1; II Tim. 2, 25): „*Faceți roada care arată pocăința voastră*” (Mt. 3, 8).

• „*Iubește-ți pe păcătoși, dar urăște păcatele lor, ca să te asemeni cu Hristos, Care nu Se mânia împotriva păcătoșilor, ci Se ruga pentru ei. Nu-i disprețui pentru greșelile lor, ca să nu fii ispitit și tu de ele. Toți suntem vinovați, toți avem nevoie de pocăință, căci nu când săvârșim păcatul suntem păcătoși, ci când nu-l urăm pe el și nu ne căim de el*”.

Bibliografie

- Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, PSB, nr. 29, EIB, 1982, pp. 21-110;
- Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, 1-58, în D. Stăniloae, în *Studii de Teologie Dogmatică*, Craiova, 1991, pp. 329-705;
- D. Stăniloae, *Ascețica și Mistica ortodoxă*, vol. I, pp. 45-59;
- Nicolae Arseniev, *Mistica și Biserica Ortodoxă* (trad. Remus Rus), București, IRI, 1994;
- Paul Hinlicky, *Theological Anthropology: Toward Interpreting Theosis and Justification by Faith*, în „*Journal of Ecumenical Studies*”, 34, 1(1997), pp. 38-73;
- Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Paris: Bayard Editions, 1997.

Comentariu: Despre opectază

Sfântul Grigorie de Nyssa (în *Viața lui Moise* sau *Tratat de desăvârșire în virtute*) vorbește despre **epectază**, potrivit căreia sufletul, fiind atras de Dumnezeu, este într-o continuă mișcare ascendentă spre treptele superioare ale plenitudinii haru-

lui. Ureșul acesta („anabasis”) este elanul către Dumnezeu, pe care, după Dionisie Areopagitul, erosul divin îl imprimă ca un element dinamic în ființa omului. El presupune o continuă eliberare de patimi („katharsis”), o creștere spirituală spre vârsta lui Hristos (Efes. 4, 13). Simbolul epectazei este Moise, care „*nu se oprește deloc în ureșul*

său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi, ci, o dată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează de a urca treptele acesteia și continuă să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară" (Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, col. PSB 29, București, 1982, p. 91).

Expectaza înseamnă progres în virtute și în acțiune, deoarece creștinul nu trebuie să renunțe niciodată la ceea ce a dobândit, ci trebuie să continue ceea ce a început: „Duceți până la capăt fap-

ta" (II Cor. 8,11). În spiritul Tradiției răsăritene, urmarea lui Hristos este concomitentă cu dezvoltarea lui Hristos, cu manifestarea Lui de la forma chenotică la forma laborică, prin împărtășirea cu Duhul Sfânt. Tocmai de aceea, creștinul este stimulat, în acest urcuș în desăvârșire, să tindă tot mai sus: „Răvniți la darurile cele mai bune" (I Cor. 12, 31). Stingerea elanului către Dumnezeu înseamnă, în același timp, o reducere a energiilor persoanei umane.

XVII. Doctrina despre Biserică. Eccleziologia

1. Credința în Biserică este nedespărțită de credința în Duhul Sfânt, deoarece Duhul a fost dat Apostolilor la Cincizecime anume să zidească „Trupul lui Hristos" în istorie, adăugându-i la comunitatea din Ierusalim pe cei care vor crede și se vor boteza în numele lui Iisus Hristos. Toate Persoanele Treimii sunt active în viața Bisericii: „Această casă Tatăl a zidit-o, Fiul a întărit-o, Duhul Sfânt a înalt-o".

Biserica este opera Sfintei Treimi. Biserica are ca sursă și ca parabolă însăși comuniunea Sfintei Treimi: „Pentru ca toți să fie una: așa cum Tu, Părinte, ești întru Mine și Eu întru Tine, tot astfel, și ei să fie una întru Noi, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (In. 17, 21). Din punct de vedere istoric, întreaga operă a lui Hristos, cuvintele și faptele Lui se răsfrâng asupra Bisericii, ca asupra propriului Său trup: „Care cu revărsarea prețiosului Tău sânge ai întemeiat Biserica, iar cu moartea Ta ai ridicat-o, cu Învierea ai săvârșit-o, cu Înălțarea ai binecuvântat-o și cu pogorârea Sfântului Duh ai sfințit-o și ai lăsat-o" (Rugăciune la punerea de temelie a Bisericii, în *Molitfelnic*, ed. 1976, pp. 495-496).

2. Există credința că Biserica voită și instituită de Hristos la Cincizecime, ca să arate și să comunice viața lui Dumnezeu, a fost prefigurată chiar de la creație și pregătită sub Vechiul Legământ. Ea se află în scopul (economia) pe care Tatăl îl ține ascuns cu privire la destinul creației: „Așa cum voiața lui Dumnezeu este un act și care se numește lume, tot așa intenția este mântuirea oamenilor, și ea se numește Biserică" (Clement de Alexandria, *Pedagogul* 1, 6).

3. Termenul *ekklesia* (de la *ek-kalein* = a chema, a convoca, a aduna) înseamnă *ághia synaxis* - sfânta adunare (Maxim Mărturisitorul) a poporului și arată că Dumnezeu este Cel Care-i „convocă" pe cei care-l aparțin, ca să intre într-un nou legământ și într-o nouă comuniune cu El: „Credincios este Dumnezeu prin Care ați fost chemați la comunune (koinonia) cu Fiul Său, Iisus Hristos, Domnul nostru" (I Cor. 1, 9). Și, de fapt, *ekklesia* în Noul Testament apare sub forma comunităților „convocate" în numele lui Hristos: „Biserica lui Dumnezeu (ekklesia tou Theou - ecclesia Dei), care este în Corint, celor sfinți întru Iisus Hristos, chemați să fie sfinți împreună cu toți cei care cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul..." (I Cor. 1, 2). Cel dintâi nume al comunității creștine este „Biserica lui Dumnezeu" (ekklesia tou Theou - I Cor. 15, 9; Gal. 1, 13). Biserica este concretizarea istorică a ceea ce Apostolul Pavel numește „chemarea de sus a lui Dumnezeu întru Hristos Iisus" (Filip. 3, 14).

4. Printre evenimentele revelatoare și faptele răscumpărătoare din misiunea întregă a lui Iisus (profetică, sacerdotală, împărătească) predicarea Evangheliei, venirea Împărăției făgăduite de profeți, constituirea grupului celor **doisprezece Apostoli** (trimiși), jertfa de bună voie adusă de Iisus Tatălui pentru păcatele lumii constituie nașterea de sus a Bisericii. Anticipată în Paște și în instituirea Euharistiei la ultima cină cu Apostolii, aducerea de Sine pentru noi ca jertfă Tatălui se realizează pe Cruce. Din coasta lui Iisus, pe Cruce, s-a născut Biserica, spun Părinții Bisericii. „Așa cum Eva s-a format din coasta lui Adam, adormit,

tot așa Biserica s-a născut din inima străpunsă a lui Hristos pe Cruce" (Sfântul Ambrozie). În Paște, în moartea și în Învierea Sa, Iisus este „piatra din capul unghiului" (Efes. 2, 20): „Acesta este piatra din capul unghiului, iar unghiul este Biserica, căci, precum face prin sine legătura dintre două ziduri, la fel Biserica lui Dumnezeu face unirea a două popoare, a celui dintre neamuri și a celui dintre iudei. Și această unire îl are ca legătură pe Hristos" (Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie, 48, „Filocalia", vol. 2, p. 169).

Mutațiile penticostale, modificările ecleziale orizontale

5. Pe Cruce și în Înviere, Biserica este nu numai răscumpărată, restaurată în comuniune cu Dumnezeu, dar devine părtaşă la Învierea Lui. Mîntuirea Lui continuă după Înviere. După ce a inaugurat Împărăția lui Dumnezeu, Iisus Se arată și trimite Duhul Sfânt la Cincizecime, ca să facă din Biserică trupul Său și templul Duhului Sfânt. Ea este a celor sfinți în Hristos, mădularele lui Hristos, dar și a celor chemați să fie sfinți prin împărțire cu Duhul Sfânt. Ea va fi împlinită în slava cerului ca adunare a tuturor celor răscumpărați de pe pământ din toate națiunile, „pîrgă lui Dumnezeu și Mielului" (Apoc. 14, 4). Biserica va fi glorificată ca pîrgă sfântă a neamurilor.

6. Iconomia Fiului - Întrupare, Paște, moarte și Înviere - este completată de revărsarea Duhului Sfânt și de adunarea Bisericii la Cincizecime în Ierusalim, către anul 30. Duhul Sfânt preia istoria mîntuirii începută de Hristos la Întrupare: „Căci n-ai încetat în tot felul să faci bine neamului omenească. Iar începătură a binefăcărilor Tale ai dat arătarea cea cu trup a Unuia-Născut Fiului Tău, Care pe pământ arătându-Se și strălucind celor din întinerie lumină de mîntuire, S-a adus pe Sine și pentru noi jertfă și S-a făcut curățitor a toată lumea, făcându-ne pe noi părtași Învierii Sale. Și suindu-Se la ceruri i-a îmbrăcat pe ucenicii Săi și pe Apostoli, precum S-a făgădui, cu putere de sus. Care este Duhul cel Sfânt, Cel neînvinat și atotputernic, Care de la Tine, Dumnezeu și Tatăl, porcede. Fiind puternici cu fapta și cu cuvîntul, au dat Botez al pînerii de fii, au ridicat Biserici, au întemeiat jertfelnice, au pus canoane și legi de preoție, a căror învățătură

avînd-o noi, păcătoși, cădem către Tine, Dumnezeu nostru cel veșnic, și ne rugăm Ție, Îndurate".

7. Biserica e cunoscută și se manifestă sub diverse titluri și nume:

a. Poporul lui Dumnezeu (laos tou Theou): „Dumnezeu și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos S-a dat pentru noi ca să ne răscumpere din toată fărădelegea și să-Și curățească un popor (laos-populum) care să-I aparțină, râvnitor de fapte bune" (Tit 2, 14). Acest popor are caracteristicile și vocațiile lui Hristos: profetică, preoțească, împărătească: „Voi sunteți seminție aleasă, o preoție (ieratevma-sacerdotium) împărțită, o națiune sfântă, un popor dobîndit de Dumnezeu" (I Pt. 2, 9). Poarta de intrare în acest popor este credința unită cu Botezul.

b. Trupul lui Hristos (soma Hristou - corpus Christi - Rom. 12, 5; I Cor. 12-37), adică o comuniune care trăiește din Hristos și în Hristos. Există un singur trup și, în acest trup, El este capul (Col. 1, 18), iar creștinii, membrele Sale. Biserica se continuă ca Trupul lui Hristos, la Cincizecime, când s-a realizat istoric, concret, rugăciunea lui Iisus: „Ca toți să fie una". Prin Duhul Sfânt și prin lucrarea Lui în Taina Euharistiei și în celelalte Taine, Hristos Cel înviat consolidează și lărgeste Trupul Său în istorie. În unitatea acestui Trup: „Un singur Dumnezeu și Tatăl al tuturor" (Efes. 4, 4-6), există o diversitate de membre, de slujiri și de daruri (I Cor. 12) care sunt conectate unele cu altele, ca să nu mai existe dezbinare în trup, ci comuniune și compasiune reciprocă: „Dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă cu el, dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură cu el" (I Cor. 12, 26).

c. Templul Duhului Sfânt: „Nu știți că trupul vostru este templul Duhului Sfânt?" (I Cor. 6, 19). „Acolo unde este Biserica, acolo este Duhul Sfânt" (Irineu, *Ad Haer.* 3, 24.1).

d. Mîreasa lui Hristos: Hristos hrănește și încălzește Biserica pentru că ea este din carnea Lui și din oasele Lui (Efes. 5, 29-30). El a iubit Biserica și pe Sine S-a dat pentru ea ca s-o sfințească și să o curățească (Efes. 5, 25-26). Ea va apărea ca cetatea sfântă, Noua Ierusalim, gătită ca o mireasă pentru mirele ei, Mielul (Apoc. 21, 1, 9). Hristos a ales-o să-i fie în veac „mireasă neîntinată", „porumbiță desăvârșită" (Cîntarea Cîntărilor, 6, 9).

e. Biserica este comuniunea fiilor adoptivi ai lui Dumnezeu. Toate denumirile arată că Biserica

este o realitate care depășește o societate umană, adică este forma sacramentală în care Dumnezeu Se lasă văzut de oameni.

8. Însușirile sau atributele Bisericii:

a. Unitatea: Biserica este una deoarece Dumnezeu este unul, Trupul lui Hristos este unul, credința este una, Botezul este unul (Efes. 4, 4-6). Ca Trup al lui Hristos Biserica are o unitate esențială: „Acolo unde vor fi doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Mt. 18, 20). Ea este indivizibilă: oamenii pot fi în lăuntrul sau în afară de Biserică, dar nu pot să o distrugă sau să o împartă. Această unitate nu e asigurată de o putere juridică sau de o autoritate umană, ci de Adevăr și de iubire. Credința, cultul, misiunea Bisericii pământești sunt exprimate în doctrine de credință, în Taine, în Sfânta Scriptură, în Liturghie. Toate acestea mențin unitatea ei. Câtă vreme creștinii rămân în consensul acestui depozit, ei sunt membrii Bisericii. Păcatul, dezbinarea, credințele false, ereziile, îi pot așeza pe unii membri ai ei în afară de unitatea perfectă a Bisericii. Obstacolele de acest fel, dacă nu sunt înlăturate, pot să distrugă unitatea ei văzută. Biserica este pe cale, de aceea unitatea ei este și o chemare, deoarece creștinii sunt divizați în condițiile istoriei. Dar unitatea ei fundamentală nu poate să fie ruptă de timp și de spațiu, căci Biserica nu e limitată la cei care trăiesc acum pe pământ. Ci ea este **comunitatea** îngerilor, a dreptilor, a martirilor și a sfinților, de totdeauna și de pretutindeni.

b. Sfîntenia: Biserica este sfântă, adică în ea strălucește sfîntenia Celui Care a uns poporul Său și a făcut din acesta un neam sfânt, o casă spirituală, o preoție sfântă (1 Pt. 2, 5, 9). Sfîntenia vine de la Dumnezeu, de la Hristos - Unsul, Care a fost consacrat și slăvit ca Domn pe cruce, și de la Duhul Sfânt, care pune **pecetea** ungerii cu darul lui Dumnezeu pe toți cei botezați. Templul Duhului Sfânt, Biserica este sfântă prin natura ei, deși păcatul și croarea îi separă pe creștini de acest izvor de sfîntenie. Sfîntenia ei nu poate să fie umbrată de păcatele mădularilor ei, de cele personale și de cele sociale. De aceea, la începutul Liturghiei, preotul se roagă: „Să nu ții cont de păcatele noastre personale, ci ia în seamă credința Bisericii întregi.”

Biserica aceasta care este „plinătatea lui Hristos” n-o putem judeca, căci Hristos cu Biserica judecă lumea. De aceea, „În posida defecțiunilor

creștinilor, Duhul lui Dumnezeu lucrează în Biserică. Cei care au Duhul pot desluși în Biserică și în lume lucrarea pe care o împlinește Duhul cu toată puținătatea credinței și cu neascultarea proprie firii omenești. Duhul n-a părăsit nici Biserica nici lumea.

În ciuda defecțiunilor - iar ele sunt numeroase - Dumnezeu nu doarme. Aici însă nu e loc pentru un optimism simplist. Aceasta nu înseamnă nici că trebuie să ne justificăm defecțiunile. Lipsa noastră de disciplină îl întristează pe Dumnezeu. Din cauza puținei noastre credințe, Dumnezeu nu împlinește marea lucrare, pe care a împlinit-o Hristos atunci când exista credința și când i-a vindecat pe cei bolnavi, i-a curățit pe cei leproși, a deschis ochii orbilor” (Documentul ortodox, *Iisus Hristos - Viața lumii*, trad. cit., p. 13). De aceea Biserica însăși este obiectul rugăciunii. Creștinii cred că Biserica este sfântă, dar se și roagă să fie sfântă: „Pentru că să-ți aduci aminte de Sfânta Biserică a Tu, să o întărești, să o înputernicești și să o păzești în veci nevătămată de porțile iadului și nebiruită de toate cursele vrăjmașilor celor văzuți și nevăzuți, rugându-Te: Atotțiitorule Stăpâne, auzi-ne și ne miluiește” (Carte de Tedeum, ediția 1973, pp. 11-12).

c. Universalitatea sau catolicitatea: Biserica este universală, sobornicească sau catolică (adică, întreagă, completă, deplină) din cauza relației ei cu Sfânta Treime. În fond, comunitatea eclezială (*ekklesia*) are ca model comuniunea Sfintei Treimi: „Acolo unde este Hristos, acolo este Biserica universală” (Sfântul Ignatie, *Către Smirneni* 8, 2). Catolicitatea ei se referă la faptul că ea are plenitudinea mijloacelor de mântuire într-o formă văzută. Faptele Apostolilor (2, 42) vorbesc de patru instituții principale: **doctrina Apostolilor**, adică, mărturisirea de credință de la început, „dată sfinților o dată pentru totdeauna” (Iuda 3); **cultul sacramental**, în primul rând, Euharistia și celelalte Taine; **slujirea sacerdotală**, primită prin punerea mâinilor și prin rugăciune în succesiune apostolică, și **comuniunea frățească**.

Biserica din Ierusalim sau Bisericile înființate de Apostoli (la Corint, la Roma etc.), la plural, erau „catolice”, deoarece aveau elementele esențiale ale Bisericii în deplinătatea lor (Efes. 1, 23; Col. 2, 10). Fără acestea, Biserica n-are identitatea ei și nu poate împlini misiunea ei, căci Hristos Însuși a voit să așeze acestea ca porți de intrare

în Biserică și mijloace de mântuire (Mt. 16, 18; 28, 20; Lc. 22, 19-20). În acest sens, „în afară de Biserică nu se află mântuire”.

Există și o chemare la universalitate, în timp și în spațiu, aceea de a cuprinde în Biserică toate națiunile, rasele, culturile, limbile. Continuitatea în timp se asigură prin slujirile sacramentale (episcopatul) în succesiunea și în Tradiția apostolică; extinderea în timp și în spațiu se face prin misiune și prin evanghelizare, prin predicarea Evangheliei (Rom. 8, 16; Gal. 3, 26-27) și prin celebrarea Euharistiei.

d. Apostolicitatea: Biserica e apostolică deoarece este zidită pe piatra credinței Apostolilor: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu” (Mt. 16, 16). Apostolii L-au urmat pe Hristos și au devenit martorii Lui, primind de la El puterea să zidească Biserica istorică. Hristos însuși conduce Biserica prin Apostolii Săi, prezenți în succesorii lor, episcopiți consacrați prin hirotonie. Hirotonia este Taina de împărtășire a Duhului Sfânt prin ritualul punerii mâinilor, de aceea Biserica e condusă la experiența Adevărului. Dar numai cei care au experiența slavei lui Dumnezeu, ca Apostolii la Cincizecime, pot vorbi infailibil și îi pot conduce și pe alții la aceeași experiență. Biserica nu există pentru ea însăși, căci ea anunță și prefigurează Împărăția lui Dumnezeu (*Basileia tou Theou, regnum Dei*, Mc. 1, 15; Mt. 6, 33; F.A. 8, 12), în așteptarea lui Hristos în slavă. Domnul (Kyrios) Hristos rămâne în mijlocul ei totdeauna ca Emanuel (Dumnezeu este cu noi).

e) Biserica - „Cetatea cea mare a lui Dumnezeu”:

ii cheamă, prin propovăduire, pe cei care se află în lume, căci în ea luminează cuvântul lui Dumnezeu, lumina tuturor celor din casă (Mt. 5, 15), care luminează pe tot omul ce vine în lume (Lu. 1, 9). Lampa nu se pune sub obroc (sub litera Legii, în cercul sinagogii);

ii păstrează pe cei care L-au ales pe Hristos caile de mântuire, care se împărtășesc de darurile (harisme) și de lucrările Duhului Sfânt;

ii cheamă din nou pe cei care suferă vreo clătinare sau vreo înstrăinare.

9. Cine are dreptul să intre în Biserică? Apostolii au dezbătut această problemă chiar de la început și au admis că păgânii pot intra în Biserică fără alte condiții decât credința și Botezul. Nu este deci necesar ca omul creștin să fie, mai întâi, is-

raelit (prin ritualul circumciziei), ca să primească harul lui Dumnezeu (F.A. 11, 1-18). „Căci și neamurilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre viață” (F.A. 11, 18). Dumnezeu este nu numai al iudeilor, El este și Dumnezeul neamurilor - ebr. *goim*, *ethnon*, *gentium* (Rom. 3, 29). Astfel, Biserica este ecumenică, deschisă tuturor, destinată să cuprindă tot pământul (*oekumene*). Aceasta se vede și din întâlnirea lui Iisus cu ofițerul roman, în Capernaum. Nimeni nu este exclus de la harul lui Dumnezeu. Acesta nu crede în miracole, nu-L așteaptă pe Mesia, dar recunoaște autoritatea lui Iisus, pe care-L roagă să spună **cuvântul** care să-L vindece pe slujitorul Său (Lc. 7, 1-9). Iisus recunoaște, aici, credința care se găsește chiar în afară de Israel și de Biserică. Nimeni n-are dreptul să spună lui Iisus: „Doamne, nu Te osteni, că nu sunt vrednic să intri sub acoperământul meu” (Lc. 7, 6).

10. Când se vorbește de membrii Bisericii și de funcțiile lor trebuie să se țină seama că, la început, cuvântul **laos** - popor se referea la toți creștinii, membri ai Bisericii prin primirea Tainelor și, mai ales, prin participarea la Euharistie și la misiunea Bisericii. Ceea ce numim azi clerul și mireni, forma un tot, „poporul lui Dumnezeu”, pe care El l-a agonisit ca să proclame Evanghelia (I Pt. 2, 9). Încă din epoca apostolică, în structura ierarhică a Bisericii, s-a făcut o distincție esențială între mireni sau laici care posedă **preoția universală**, în virtutea Botezului și a ungerii cu Mir în numele Sfintei Treimi, și cler sau ierarhie, care constituie **preoția sacramentală**, formată din slujitori consacrați prin Taină specială - Hirotonia - prin care primesc autoritatea sacră să predice Evanghelia, să împărtășească harul prin Taine, să organizeze comunitatea creștină într-un anumit loc.

11. Iisus i-a chemat, i-a ales și i-a trimis pe cei doisprezece Apostoli, după numărul celor doisprezece triburi ale poporului evreu. Este un număr simbolic, de unde, nevoia de a-L alege pe Matia în locul lui Iuda (F.A. 1, 15-26).

În Noul Testament sunt numiți Apostoli și alți slujitori: Pavel și Barnaba (I Cor. 9, 6; F.A. 11, 30; 13, 2), Silvan și Timotei (I Tes. 2, 4-7). Tot în Noul Testament, în afară de Evanghelii, sunt menționați slujitori speciali care pot fi numiți „**succesorii ai Apostolilor**” (I Tim. 3, 2), instituți de aceștia prin ritualul punerii mâinilor și al invocării Duhului Sfânt. E vorba de **episcop**, păstorul unei Biserici locale și întâistătorul la celebrarea Eu-

haristiei, de **prezbiter**-preot (I Tim. 5, 17), colaborator al episcopului și de **diacon** (II Tim. 3, 8), slujitor la agape, în serviciul episcopului.

Întreg **laos**-ul este chemat și consacrat să participe la misiunea și la Preoția lui Hristos, în calitate de „împreună-lucrători” cu Apostolii la zidirea Bisericii. „Noi suntem împreună-lucrători (*sinergoi*) lui Dumnezeu. Voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, zidire (*oikodome, aedificatio*) a lui Dumnezeu. Fiecare să ia seama la felul cum zidește aceasta. Căci nimeni nu poate să pună altă temelie (*themelion, fundamentum*) decât aceea care a fost pusă, Care este Iisus Hristos” (I Cor. 3, 9, 10, 11). Misiunea **laos**-ului, prin cuvânt și prin Taine, este, de asemenea, întregită: **profetică**, adică, propovăduirea Evangheliei, păstrarea și transmiterea misiunilor a tradiției apostolice, mărturia creștină în mijlocul lumii; **sacerdotală**, adică, celebrarea credinței, laude, Liturghie și cult; **împărătească**, adică, organizarea comunității creștine, relațiile intrabisericești și diaconia creștină în societatea seculară.

12. Totuși, participarea la preoția lui Hristos este deosebită: **preoția comună, universală, a creștinilor** este exercitată în virtutea Botezului și a Ungerii cu Mir. Mireni sau laici, deși n-au funcții liturgice și de conducere, au un rol important în misiune și în doctrina Bisericii și chiar au dreptul, în caz de necesitate (pericol de moarte a unui copil nebotezat), să facă Botezul pruncului în mod valid, cu respectarea ritualului. Există un apostolat al mirenilor, care se practică în societate, de la învățământul religios până la chivernisirea parohiei, desigur, prin raportarea lor la preoți și la episcopi respectivi, deoarece în Biserică orice se face prin consens și în solidaritate. **Preoția sacramentală**, care aparține cîmii sacerdotal sau ierarhice, este instituită prin Taina Hirotoniei. Biserica recunoaște trei slujiri ale preoției sacramentale: episcopul, preotul și diaconul. Fără acestea nu se poate vorbi, propriu-zis, de Biserică. Episcopul este centrul, expresia și reprezentantul Bisericii locale, pe care o conduce în numele lui Hristos, în calitate de succesor al Apostolilor. El are „*autoritate sacră*” de a învăța credința, de a celebra Euharistia și Tainele, de a păstori credincioșii și preoții, de a hirotoni diaconi și episcopi. Preotul are aceleași funcții liturgice, în afară de dreptul de a hirotoni. Cele trei trepte concelebrează la Liturghia euharistică, pe care o prezidează episcopul (*proestos*).

13. Symbolismul ierarhiei și al treptelor sacerdotale (cf. Evr. 7, 7) se găsește în scrierile atribuite lui Dionisie Areopagitul (sec. V), care vede în ierarhia bisericească o imitare a *ierarhiei cerești*. Pentru aceasta, cele trei trepte ierarhice nu sunt altceva decât cele trei grade de sfințenie de pe scara desăvârșirii (*Ierarhia bisericească*): episcopul este simbolul gloriei, prezbiterul, al iluminării, iar diaconul, al purificării. Tendința de a explica, în mod simbolic, formele de slujire bisericească este mult mai veche. De pildă, pentru Sfântul Ignatie, episcopul este chipul lui Hristos, preoții, chipul Apostolilor lui Hristos, iar diaconii, chipul slujitorilor tainelor lui Hristos. Sau: „*Te rog să-i respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos, pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe prezbiteri, ca pe adunarea Apostolilor*” (*Către Tralleni*, II, 1-3, III, 1).

14. În afară de slujirile sacerdotale, care formează preoția ierarhică, rânduite potrivit unei ordini (*taxis*) prin Hirotonie, în corpul Bisericii există daruri, vocații, pe care Duhul Sfânt le împărtășește în mod personal. În viața comunității din Corint (I Cor. cap. 12), un loc esențial îl ocupă *harismaticii*. Pentru Apostolul Pavel, *harismele* au un mare rol în zidirea Trupului. Ele variază după nevoile comunității. Nu există o listă completă a slujirilor *harismatice* și nici o definiție absolută a acestora (Rom. 12, 6-8). Există, totuși, numeroase mărturii despre formele diverse ale *harismelor* în comunitatea primară: Apostoli și Profeți (Efes. 2, 20; 3, 5); episcopi și diaconi (Fil. 1, 1); didascali, păstori și evangheliști (Rom. 12, 4-8; Efes. 4, 11); tămăduitori (I Cor. 12, 28-31); Prooroci (I Tes. 5, 20).

Edificarea istorică a Bisericii. Ecclesia: locală și universală

15. Cum se explică mutațiile penticostale, orizontale, continuitatea și diferența între ceea ce autorii Noului Testament narează despre starea Bisericii la originea ei și profilul instituțional al Bisericii de azi?

Cine citește *Faptele Apostolilor*, cap. 1-8, își dă seama că Biserica de azi nu se aseamănă cu Biserica apostolică în multe privințe. Comunitatea creștină din Ierusalim n-a avut nici catedrale, nici Liturghie, nici ierarhie sau administrație ca cele de

azi). Primele comunități apostolice dispersate, în Ierusalim, în centre din Asia Mică, Tesalonic, Filipi, Efes, Corint și alte orașe, au diverse forme de conducere și de misiune, unele organizate de Apostoli, altele, de succesori lor. Unele Biserici aveau „episcopi”, altele nu, unele Biserici erau conduse de un „episcop” (ca în Ierusalim și în Filipi), altele, de un colegiu de „prezbiteri” (ca în Efes), altele, de harismatici (ca în Corint). Noul Testament nu dă mărturie de o organizare uniformă, fixă. Biserica de la început se află într-un proces de edificare, de aceea structura ei se schimbă cu timpul. Această structură s-a dezvoltat și s-a unificat către sfârșitul secolului I, astfel că, Ignatie Martirul, episcop de Antiohia (cca. 35-107), prezintă o imagine sintetică, reținând cele trei trepte ale preoției: episcop, prezbiter, diacon. Această mărturie este importantă, deoarece arată că există o istorie, o tradiție a organizării bisericești (canonul biblic, cult, Taine, preoție, etc.), în care elementele reținute din epoca Apostolilor sunt completate cu elemente reclamate de misiunea creștină, în afară de mediul biblic-iudaic din Ierusalim.

16. Să arătăm câteva exemple:

După Cincizecime, există mai multe slujiri distincte, unele în raport cu cultul liturgic, public, altele în raport cu diaconia, cu misiunea și cu organizarea comunităților. De pildă, Apostolii, „cei doisprezece”, sunt aleși de Iisus ca simbol al înnoirii Israelului. Chemați să stea pe cele 12 tronuri cerești, ca să judece cele 12 triburi ale lui Israel descendente din cei 12 patriarhi (cf. Mt. 17, 28; Lc. 22, 30), Apostolii așteptau întoarcerea lui Iisus ca să judece Israelul pe muntele Măslinilor (F.A. 1, 11-12). Acest număr este simbolic, de aceea este completat cu Matia care să ia locul din care căzuse Iuda (F.A. 1, 24-26). Nimeni altul nu l-a înlocuit pe vreunul din „Cei doisprezece”. Aceasta arată în ce măsură Iisus Hristos a ținut să pună Noul Legământ în unitate cu Vechiul Testament, Biserica, cu adunarea poporului lui Israel. Totuși, „Cei doisprezece sunt martorii” lui Iisus (Ieșua) ca Hristos (Mesia), deoarece L-au văzut pe Domnul înviat și au fost trimiși în misiune, la evrei, în primul rând. „Cei doisprezece” au o autoritate unică: puterea Duhului Sfânt dată lor de Hristos înviat (cf. In. 20, 19-23) ca să continue propovăduirea Evangheliei la toate neamurile, inclusiv, la Evrei. Pavel îi citează pe toți Apostolii (I Cor. 15, 5), iar despre Petru spune că a fost trimis în misi-

une la evrei (Gal. 2, 7), în afară de Ierusalim, în Antiohia (Gal. 2, 11), în Corint (I Cor. 1, 12; 9, 5).

Deși există referințe despre Iacov, fratele Domnului și despre prezbiteri (F.A. 12, 17; 15, 4; 13, 21, 18), ca având responsabilitatea comunității creștinilor dintre evreii din Ierusalim, totuși „Cei doisprezece” n-au condus noile comunități creștine în calitate de organizatori, de conducători sau de „episcopi”. De altfel, ei refuză serviciul la mese, de aceea aleg șapte diaconi, în frunte cu Ștefan, pentru creștinii eleniști (F.A. 6, 2-5) (*elenist* = evreu de limbă greacă). În misiunea lor în afară de Ierusalim, Apostolii au înființat Biserici locale, care trebuiau să aibă o conducere (Pavel vorbește de cei care „conduc” Biserica din Tesalonic către anul 50) - I Tes. 5, 12). În unele cazuri, cei care poartă răspunderea conducerii se numesc episcopi, aceștia fiind ajutați de diaconi. S-a întâmplat să fie mai mulți „prezbiteri” în aceeași Biserică. Episcopii au preluat sarcina pastorală în comunitățile întemeiate de Apostoli, și, în acest sens, sunt succesori Apostolilor. Ei nu sunt dar succesori „Celor doisprezece”, căci aceștia nu pot să fie înlocuiți.

17. Cum au fost numiți?

Pavel și Barnaba desemnează prezbiteri în Asia Mică (F.A. 14, 23). Pavel îi instituie pe Tit și pe Timotei, prin ritualul punerii mâinilor, ca delegați ai săi, care, la rândul lor, au datoria să-i numească pe episcopi. Numirea lui Timotei, care se face prin punerea mâinilor, fără să fie episcop, în calitate de șef al unei Biserici locale, îi dă acestuia dreptul să asigure, la rândul lui, episcopi și prezbiteri în comunitățile nou înființate. (În I Tim. 5, 22, se vorbește de punerea mâinilor, dar nu e sigur că e vorba de episcopi). Prin urmare, Pavel, care avea autoritate apostolică peste toți, vorbește de episcopi - supraveghetori instituți prin punerea mâinilor, dar nu dă detalii despre rolul acestora în Biserică.

Printre cei care conduceau Biserica din Corint (I Cor. 12, 28), existau și harismatici: apostoli (în afară de „Cei doisprezece”), profeti, învățători - didascoli, făcători de minuni, taumaturgi, cei care vorbește în diferite limbi (cf. Filip. 1, 1). Încetul cu încetul, către sfârșitul secolului I, se găsește un model de conducere a Bisericii locale, având în frunte un episcop, sub care se află prezbiterii, diaconii și ceilalți slujitori.

Astfel, în Epistola I a lui Clement Romanul către Corinteni (42, 3-4), scrisă către anul 90, se

vorbește de Apostoli care, fiind trimiși de Hristos cu puterea Duhului Sfânt, „au propovăduit în cetăți și au pus episcopi și diaconi pentru cei care aveau să creadă”. Iar aceasta nu era o noutate, deoarece, chiar în Vechiul Testament s-a vorbit de episcopi și de diaconi (cf. Is. 60, 17), deși preoția Noului Testament nu copiaza preoția iudaică. Învățătura Celor doisprezece Apostoli (*Didahia*, scrisă către anul 100) îi îndeamnă astfel: „*Hirotoniți-vă episcopi și diaconi... care îndeplinesc slujirea Profetilor și didascalilor*” (cap. XV, 1-2). În fine, Ignatie, episcopul Antiohiei (câtre anul 105-110), rezumă practica de a avea în fiecare cetate doar un singur episcop, imaginea Bisericii universale într-un loc, sub conducerea căruia se face totul în Biserică, în primul rând, Botezul și Euharistia: „*Acolo unde se află episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor; după cum acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală*” (*Smirneni* 8, 1-60). El a insistat asupra Bisericii ca realitate eshatologică. De acum încolo, sistemul sacerdotal iudaic este înlocuit cu sistemul euharistic, eshatologic.

18. Astfel, Iisus n-a vorbit de organizarea Bisericii Sale în toate prvințele și nici n-a fondat un sistem instituțional și sacramental dezvoltat. El i-a adunat pe Apostoli, și, constituind comunitatea Apostolilor, a întemeiat Biserica Sa istorică. El întrevede o continuitate directă între ceea ce a făcut El și Biserica de mai târziu, încredințată Apostolilor, care nu este altceva decât „*ekklesia*” Sa (Mt. 16, 18), realizarea concretă a Evangheliei. Biserica nu este o instituție umană și nici o invenție sau o decizie a ucenicilor. Ea nu este o simplă comunitate religioasă de credincioși, administrată de ierarhia sacerdotală. Prin intermediul Apostolilor, Iisus a dat Bisericii puterea de a anunța și concretiza Împărăția lui Dumnezeu, aici și acum. Credincioșii nu aparțin Bisericii, ci constituie Biserica, trupul lui Hristos. Astfel, Biserica, Tainele și slujirile ei fac parte din planul lui Hristos după înviere. Biserica de azi deține aceeași autoritate și putere pe care Hristos a dat-o în persoana Apostolilor.

Există așadar o continuitate între Biserica Apostolică și cea de azi, continuitate care se vede în principalele instituții și în marile afirmații de credință. De pildă, Biserica a afirmat totdeauna că „*Iisus Hristos este Același ieri, azi și va fi totdeauna*” (Evr. 13, 8), adică temelia templului lui Dumnezeu (I Cor. 3, 11), sau că există un „singur trup și un singur Duh... un singur Domn, o sin-

gură credință, un singur Botez” (Efes. 4, 4-5). În cea dintâi scriere a Noului Testament (cca. anul 50) Sfântul Pavel confirmă această continuitate: „*Ați călcat pe urmele mele și ale Domnului*”, „*ați călcat pe urmele Bisericii lui Dumnezeu care sunt în Hristos Iisus, în Iudeea*”.

Ecleziologie ecumenică. Poziții confesionale

19. Divergențele dintre ecleziologia romano-catolică și cea ortodoxă sunt bine cunoscute, din documentele recente asupra uniatismlui. După catolici, Biserica întreagă stă sub autoritatea episcopului de Roma, care ar avea, de drept divin, ca succesor al Apostolului Petru, o misiune pastorală universală. Papa Ioan-Paul al II-lea crede că aceasta a fost practică în primul mileniu: „*Calea Bisericii a început la Ierusalim în ziua Cincizecimii și prin ea se dezvoltă în lume (oikoumene) și această epocă era centrată în jurul lui Petru și a celor unsprezece*” (F.A. 2, 14). *Structurile Bisericii din Orient și din Occident s-au format deci pornind de la acest patrimoniu apostolic. Unitatea ei, în limitele primului mileniu, era menținută în aceleași structuri de episcopi, succesori Apostolilor, în comuniune cu episcopul de Roma. Dacă noi cântăm azi, la sfârșitul mileniului doi, să restabilim comuniunea, anume această unitate astfel structurată vom să o dăm ca referință*” (Ut unum sint, cap. 55).

20. Teologii ortodocși au remarcat că autoritățile bisericesti romane n-au scăpat nici o ocazie de a considera textele care atribuie un **prestigiu istoric de onoare** episcopului de Roma, ca mărturie în favoarea **primatului de putere** pe care-l revendică papa. Desigur, toți episcopii instituți de Apostoli sunt egali în episcopat, dar episcopul din capitala imperiului se bucura de un primat de onoare. Primatul Romei e bazat pe prestigiul Bisericii universale din Roma, nu pe personalitatea episcopului ei. Pentru patriarhii din Răsărit, acest primat era de drept imperial sau ecleziastic, dar nu de drept divin și nu implică puterea universală asupra Bisericii. Canonul al treilea al Sinodului ecumenic de la Constantinopol, din 381, este clar în această privință: „*Episcopul de Constantinopol să aibă primatul de onoare după episcopul de Roma, deoarece Constantinopolul este Roma nouă*”.

„Dacă episcopului Romei noi i s-au atribuit aceleași prerogative ca aceleia al Romei Vechi, nu înseamnă aceasta că episcopul le ținea de la primul Sinod (canonul 6), și că aceste prerogative nu erau decât onorifice?” (Mgr. Plotios, *Le Nouveau Catechisme Catholique*, Lausanne, 1993, pp. 34-35).

Din toate textele biblice și patristice invocate de catolici nu se poate deduce că primatul Bisericii din Roma ar avea vreo legătură cu poziția unică a Apostolului Petru în Colegiul Apostolilor: „Scriptura nu zice nici un cuvânt de o putere care i-ar fi fost dată în mod particular, nici de o supremație pe care ar fi exercitat-o asupra Apostolilor, nici de o transmisibilitate a acestei puteri. Evanghelia, Faptele Apostolilor și istoria Bisericii primare dau mărturie în favoarea egalității membrilor Colegiului Apostolic. Baza însăși a sistemului papal este o interpretare pe care nimic nu o autorizează... Or, pentru toți Părinții Bisericii, atât la-linofoni, cât și helenofoni ai Bisericii Ortodoxe, făgăduința lui Hristos făcută Sfântului Petru: «Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea» (Mt. 16, 18), nu este o harismă specială dată acestui apostol, ci se fondează, în mod exclusiv, pe mărturisirea divinității Sale” (Ibidem, p. 36). În Noul Testament, cuvântul **piatră** îl desemnează pe Iisus Hristos și niciodată pe Petru. Să amintim că în *Minutele* din 30 iunie (sărbătoarea Celor doisprezece Apostoli), Petru, căpetenia Apostolilor, este numit **piatra credinței**, iar Roma, „cea mai mare decât alte cetăți”: „*Întărirea (mărturisirea) lui Petru e întărirea (temelia) Bisericii*”.

21. O teză străină de Scripturi și de Tradiție este aceea despre magisteriul infailibil încredințat pontifului roman, care poate să vorbească în numele episcopilor în comuniune cu el și poate să declare **ex cathedra** o doctrină ca revelată de Dumnezeu și învățată de Hristos deci obligatorie pentru credință. (*Catehismul catolic*, pp. 188-196). Așa cum s-a mai arătat, această teză este inacceptabilă pentru ortodocși, deoarece împarte Biserica în două: cea care învață (episcopul și papa) și cea care e învățată (laicii), și pentru că refuză Bisericii, în totalitatea ei, harisma ei proprie: de a fi Trupul lui Hristos și templul Duhului Sfânt, Duhul Adevărului. **Non ex consensu ecclesiae** (adică, fără a avea nevoie de consimțământul Bisericii) este o impietate față de Mireasa lui Hristos, Biserica, singura care poate da mărturie infailibilă despre Adevăr.

22. O leorie care s-a impus prin decretul **Unitatis redintegratio** este aceasta: „Biserica unică a lui Hristos este prezentă („subsistit in”) în Biserica catolică”. Decretul atribuie Bisericii romane plenitudinea mijloacelor de mântuire: „Unitatea deplină se va realiza când toți vor participa la plenitudinea mijloacelor de mântuire pe care Hristos le-a încredințat Bisericii Sale” (Ul unum sint, par. 86). A lăsa să se înțeleagă faptul că Biserica Ortodoxă n-are **plenitudinea** mijloacelor de mântuire este mai mult decât o nouă excomunicare.

23. Teza **eclesiologică protestantă** constă în aceea că Biserica este adunarea credincioșilor în jurul Cuvântului lui Dumnezeu (*ecclesia Verbi creatura*) și al celebrării sacramentelor (Botezul și Euharistia). Ea nu transmite mântuirea, ea o anunță; ea nu iartă păcatele în numele lui Dumnezeu, ci ea dă mărturie că Dumnezeu iartă. Biserica voită de Hristos este cea nevăzută, de aceea nici o Biserică văzută nu poate pretinde că ea singură este Biserica lui Hristos. În ce privește **succesiunea apostolică**, aceasta constă în fidelitatea față de mesajul biblic, nu în continuitatea ierarhiei, fidelitate care se arată în predicarea cuvântului și în administrarea sacramentelor. Biserica văzută este totdeauna imperfectă și trebuie mereu să se înnoiască: „**Ecclesia semper reformanda**” - „Biserica trebuie să fie mereu reformată” (Jean Calvin). Nu există autoritate pentru a interpreta mesajul biblic, Tradiția este utilă, dar nu are autoritate doctrinară absolută.

În *Declarația comună a comisiiei mixte luterano-catolice despre Biserica și justificare* (Würzburg, 11 sept., 1993) se arată că cele două aspecte fundamentale ale ființei Bisericii sunt: *Congregatio fidelium* și *sacramentum salutis*: „În timp ce luteranii înțeleg Biserica în mod principal ca recipient al mântuirii, în calitate de congregație a credincioșilor, teologia romano-catolică contemporană accentuează mai mult Biserica în calitate de mediatoare a mântuirii, ca sacrament al mântuirii (cap. 4, 1 și 2).

24. În ce privește opera de mântuire a lui Dumnezeu în afară de Biserică, adică în alte religii, credințe, filozofii și mișcări seculare, nu există o poziție definitivă, unanimă. Trei opinii s-au exprimat:

a) Tradițiile, scripturile sacre și practicile celorlalte religii au o valoare proprie, deoarece arată căutarea omului spre Dumnezeu și răspunsul Duhului;

b) Ele ar reprezenta o pregătire pentru Evanghelie, căci ascund anumite expresii ale Adevărului Care e Hristos;

c) Religiiile și filozofiile sunt ca niște bariere în calea venirii oamenilor la Hristos.

Ce loc ocupă religiile în **iconomia** mântuirii în Hristos rămâne o problemă de elucidat. Iubirea lui Dumnezeu lucrează pe căi ascunse și neașteptate pentru soarta omenirii. Alte probleme ar fi: Ce raport este între experiența mântuirii în Biserică și viața lumii, care are propriul ei **momentum** independent de Biserică? De unde, nevoia de a discerne ce e de la Dumnezeu și ce e demonic în lume (I In. 4, 1-3)? În ce fel participă la mântuirea în Hristos cei care sunt în afară de Biserică? Cum se mântuiesc aceștia? Numai prin credință, prin Botez și prin apartenență la Biserică? Lucrarea lui Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt în afară de Biserică, în luptele oamenilor împotriva păcatului social, este o experiență reală?

Recapitulare

• La Cincizecime, cu revărsarea Duhului Sfânt peste Apostoli, s-a ivit o „*lume nouă*”, s-a constituit Biserica (*ekklesia*) lui Dumnezeu, o adunare adumbrată de Duhul Sfânt, un popor nou, ales, format din preoți unși (hristoși), chemați să participe, ca frați, la Preoția lui Iisus Hristos-Unsul (cf. Evr. 2, 11). Prin mărturia creștinilor, Hristos extinde „*Trupul Său*” la toate națiunile: „*Cine privește spre Biserică privește spre Hristos, Care Se zidește și Se mărește pe Sine, prin adăugirea celor ce se mântuiesc*” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tălcuire la Cântarea Cântărilor*, Omilia XII).

• Realitate teandrică, divino-umană, distinctă de lume, **sacramentul Împărăției**, Biserica e „pe cale”, nu trăiește în afară de istoria oamenilor. De aceea Biserica „de dedesubt”, spre deosebire de cea cerească, este în criză și în tensiune cu ambiguitățile și cu nedreptățile lumii terestre. Credinciosul și orice om trebuie să găsească în Biserică o comunitate spirituală, de referință etică și de spri-

jin. Cei care suferă nedreptatea și cruzimea lumii aparțin Bisericii.

• **Accentele eclezilogice mai importante** sunt: legătura ce se face între învățătura despre Dumnezeu-Sfânta Treime și cea despre Biserică, între teologie și eclezilogie. Pentru eclezilogia comuniunii, Biserica are un fundament și un model trinitar, fiind manifestarea în istorie a comuniunii dintre Persoanele Sfintei Treimi. Biserica nu este un simplu grup eclezial, o asociație voluntară de creștini, ci „*Trupul lui Hristos*” (I Cor. 12, 27), „*comuniunea Duhului Sfânt*” (II Cor. 13, 13). Biserica nu există deci prin hazard sau prin accident istoric, ci este scopul economiei lui Dumnezeu. Care voințe să-i readune pe toți în Trupul Fiului Său înviat. Biserica aparține proiectului Noului Testament de a recapitula totul (*ta panta*), lumea în Hristos, proiect început la Întrupare, realizat în istorie la Cincizecime și care va fi desăvârșit la a doua venire a Domnului Hristos în Împărăția lui Dumnezeu (Basileia). Și, după cum nu se poate separa ființa Bisericii de istoria ei, partea ei nevăzută de cea văzută, tot așa misiunea ei istorică, mesianică nu se poate separa de vocația și de finalitatea ei eshatologică.

• Începând cu Cincizecimea, în Biserică și prin Biserică se realizează misterul recapitulării în Hristos a celor care sunt aleși de Dumnezeu. Taina acestei recapitulări este Euharistia. Hristos, capul Bisericii este comemorat și celebrat în fiecare Euharistie, iar unde este Hristos, acolo este și Biserica universală (Ignatie al Antiohiei, *Către Smirneni* 8, 2). Biserica întreagă, în plenitudinea ei, se manifestă în Liturgia euharistică celebrată de episcop (ca *proestōs*) în sinaxa locală. De aceea, Biserica universală nu este compusă din Biserici locale independente, ci Biserica locală este Biserica universală într-un anumit loc. Bisericiile locale sunt într-o perfectă simfonie, formând o unică realitate conciliară.

• Care este funcția episcopului de Roma în Biserica universală? Consiliul ecumenic al Bisericii s-a angajat să studieze raportul dintre prezența lui Petru în Roma și ministerul de unitate și de universalitate atribuit, în Occident, episcopului de Roma.

Bibliografie

- Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*, București: EIB, 1968, pp. 15-80.

XVIII. Comuniunea sfinților

„Cred în comuniunea sfinților“ (Crezul apostolic)

1. Doctrina despre *Communio Sanctorum* a fost dezvoltată de episcopul Niceta de Remesiana (sec. IV), potrivit căreia Biserica lui Hristos este, în același timp, văzută și nevăzută. Trupul mistic al Domnului, instituție ierarhică și comunitate socială. Elementul divin și uman formează o singură realitate teandrică, „un trup în Hristos” (Rom. 12, 15). Creștinii se închină Tatălui „din care orice neam, în cer și pe pământ, își trage numele” (Efes. 3, 15). Această împerechere dintre partea cerească și partea pământească face ca îngerii și sfinții să mijlocească pentru cei vii, iar cei vii să invoce rugăciunile aceloră. Moartea nu distruge legătura de dreptate, căci „iubirea niciodată nu se trece” (I Cor. 13, 8), nici comuniunea de har între cei botezați în același Trup. Prin Botez, „mulțimea ne suntem mădulare” (Efes. 4, 25) pentru todeauna. „Astfel și noi, care avem împrejurul nostru un mare număr de martori...” (Evr. 12, 1): mucenicii, care întru nevointele lor cununa nestricăciunii au luat, adunarea sfințelor femei și a sfinților care au bineplăcut lui Dumnezeu, cei care poartă pecetea Fiului (crucea). Aceștia sunt „binecuvântații Tatălui Meu” (Mt. 25, 34).

2. Cine formează această *koinonă* *ton Haghiōn*? Dreptii, proorocii și patriarhii Vechiului Testament, pe care Biserica îi enumeră ca sfinți la Liturghie. Apoi, sfinții în sens larg - *aghiōi-sancti* (E.A. 9, 13; Rom. 8, 27, II Cor. 1, 1), adică cei botezați, și sfinții în sens restrâns, adică cei care pot spune ca Apostolul Pavel: „Mă bucur acum în suferințele mele pentru voi și împlinesc în trupul meu ce lipsește suferințelor lui Hristos pentru Trupul Lui, Biserica” (Col. 1, 24). Grație acestei comuniuni, formată din cei care au avut până la capăt răbdarea și credința sfinților (Apoc. 13, 10), în frunte cu Maica Domnului care a crezut în cuvântul lui Dumnezeu, devenind împreună-lucrătoare la întruparea Fiului Omului, Biserica văzută este o icoană a Împărăției cerești: „În Biserica slavei Tale stând, în cer a sta ni se pare”. Îngerii sunt, de asemenea, sfinți. La a doua venire, Iisus Hristos apare împreună cu sfinții Săi îngeri (I Tes.

3, 3; II Tes. 1, 10). La Liturghie, Sfintele Daruri se împărtășesc sfinților: *Ta Haghia tois Haghiōis - Sancta Sanctorum*.

Născătoarea de Dumnezeu - Theotokos - Deipara

3. Numele Fecioarei Maria este citat în **Simbolul de credință**, în articolul care se referă la întruparea Fiului lui Dumnezeu „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria”. El este invocat, adesea, în cursul Liturghiei ortodoxe, de pildă, ca parte esențială din imnul **O Monogenis** („Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel Ce ești fără de moarte și ai primit, pentru mântuirea noastră, a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și Pururea - Fecioară Maria”) și din rugăciunea de mijlocire, care se zice după prefăcerea darurilor euharistice: „Mai ales, pentru Preasfânta, Curată, Preahinecuvântata, Mărită, Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoare și Pururea-Fecioară Maria...”. Fecioara Maria este unul din subiectele preferate ale imnologiei și poeziei liturgice.

4. Cele mai importante aspecte ale învățăturii despre Maica Domnului sunt:

a. **Cooperarea la Taina Întrupării**: **Fiat**. Fecioara Maria are locul ei istoric și rolul ei particular în nașterea după trup a Cuvântului lui Dumnezeu. Venirea trupească a lui Iisus Hristos a fost cu puțină datorită consimțământului Fecioarei Maria, dat la Bunavestire (Lc. 1, 26-38). În zilele de apoi, când Dumnezeu a voit să plinească mântuirea, Cuvântul S-a sălășluit în pântecul unei fecioare din Nazaret, din care Și-a luat trup omenesc, prin puterea Duhului și cu consimțirea acesteia: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău” (Lc. 1, 28). Ea este conștientă de rolul și de destinul ei (Lc. 1, 45), pe care le acceptă cu răspundere și cu bucurie: „Mărește, sufletul meu, pe Domnul, și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu. Că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că iată, de acum mă vor ferici toate neamurile. Că mi-a făcut mie mărire Cel puternic și Sfânt este numele Lui” (Lc. 1, 46-49).

b. Parthenia. În 681, al treilea Sinod de la Constantinopol recunoaște **pururea fecioria** Maicii Domnului. Ea este pururea fecioară, fecioară înainte, în timpul și după naștere. În ce chip „a rămas însărcinată” (Fac. 16, 11), „va avea în pântec”, în ce chip a unit fecioria și nașterea în maternitatea ei, este o „*taină străină*”. L-a născut pe Iisus în chip minunat și mai presus de fire prin puterea Duhului Sfânt. Care a adumbrat-o spre zămislire (Lc. 1, 34-35). Aleasă dintre toate neamurile (Fac. 16, 11; Is. 7, 14), această fecioară - *parthenos, virgo* - (Mt. 1, 23; Lc. 1, 27) este comparată cu „*rugul aprins care nu se mistuie*”, cu scara cerească pe care S-a pogorât Dumnezeu la om și s-a suit omul la Dumnezeu. Acesta este misterul întrupării: Fiul Se face om în sânul ei prin lucrarea Sfântului Duh (Lc. 1, 49): „*Duhul Sfânt S-a pogorât peste ea... dându-i puterea de a primi Dumnezeirea Cuvântului și puterea de a naște. Atunci a umbrat-o Înțelepciunea ipostatică și Puterea Prea Înaltului Dumnezeu, adică Fiul lui Dumnezeu, Cel de o ființă cu Tatăl, ca o sămânță dumnezeiască și Și-a alcătuit Lui din sângele ei trup însufletit rațional și cugetător... Nu Și-a alcătuit corpul pe cale seminală, ci pe cale creaționistă, prin Duhul Sfânt... Însuși Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut ipostas trupului... Pentru aceea nu vorbim de om îndumnezeit, ci de Dumnezeu întrupat. Fiind prin fire Dumnezeu desăvârșit, Același S-a făcut prin fire om desăvârșit.*”

c. Theotokos. Maica Domnului „*pe Unul din Treime a născut*” sau L-a născut pe Dumnezeu și pe Fiul întrupat, de aceea ea este Născătoare de Dumnezeu (**Theotokos**). „*Fecioara astăzi pe Cel mai presus de ființă naște*”, zice condacul Nașterii - compunerea lui Roman Melodul († 510). Aceeași învățătură, formulată în termeni identici, ne-a transmis Simeon Noul Teolog: „*Și împreună cu cuvântul, a intrat întreg Cuvântul ipostatic și de o ființă al lui Dumnezeu și Tatăl în pântecul Fecioarei, și, prin venirea și împreună-lucrarea Sfântului Său Duh, Celui de o ființă, a luat trup înzestrat cu minte și cu suflet din sângele curat al ei și S-a făcut om. Aceasta este, deci, unirea de ne-grăit și munta de taină a lui Dumnezeu: și așa s-a făcut schimbul lui Dumnezeu cu oamenii, unindu-Se în chip neamestecat cu ființa și cu firea noastră stricătorească și săracă Cel mai presus de fire și de ființă. Deci, Fecioara a zămislit și a născut din două firi, în chip minunat, adică din Dumnezeire și din omenitate, pe Fiul Cel Unul, Dum-*

nezeu desăvârșit și om desăvârșit, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Care n-a stricat nici fecioria ei și nu S-a despărțit nici de sânul părintesc” (Întâia cuvântare morală, în „Filocalia”, vol. 6, p. 155). Pentru noi S-a arătat Dumnezeu ca Dumnezeu și om ca noi.

d. Panaghia. Fecioara Maria este „*cea plină de har*” (Lc. 1, 28). Fiica Anei și a lui Ioachim, după rânduielile nașterii naturale, logodită cu Iosif, fără ca acesta să fie bărbatul ei fizic, Maria L-a născut pe Cuvântul, pe Cel Care este mai sfânt decât toți sfinții. Prin ea L-am cunoscut pe Fiul lui Dumnezeu și ne-am învrednicit de Trupul și de Sângele Său. Umanitatea ei a fost sfințită de Dumnezeirea Cuvântului, prin sălășluirea Aestua în ea. Ea este plină de har din cauza acestei sălășluiri. Ea s-a arătat, astfel, mai înaltă decât toate făpturile cerești și pământești, mai cinstită decât Heruvimii și mai mărită decât Serafimii, Doamnă și Stăpână. Ea este nu numai model moral pentru oameni, ci și concretizarea istorică a îndumnezeirii, fiind cea dintâi făptură umană sfințită nemijlocit de Iisus Hristos, în care apare o viață nouă unică. Viața lui Iisus. Aceasta este viața veșnică a lui Dumnezeu în formă umană. „*Astăzi este începătura mântuirii noastre și arătarea tainei celei din veac: Fiul lui Dumnezeu, fiu Fecioarei Se face și Gavriil harul îl binevestește*”.

e. Cultul de venerare adresat Maicii Domnului. Biserica Ortodoxă crede în mijlocirea și îndrăznirea ei de Maică a Domnului, căreia i se roagă precum uneia care este preacinstită și preasfântă: „*Împărăteasa mea preabună și nădejdea mea*”. Însuși Iisus Hristos a simțit dragostea de mamă, căci, pe cruce și în grele chinuri fiind, i-a recunoscut pe Maica Sa și pe ucenicul pe care îl iubea stând alături. Și i-a zis Maicii Sale: „*Femeie, iată fiul tău!*”, iar ucenicului: „*Iată mama ta*” (In. 19, 26).

În iconografia ortodoxă, Fecioara Maria este tronul Fiului, rădăcina din care își ia trupul. Icoana Maicii Domnului este cel mai aproape de altar. Comparată cu Noua Levă, Fecioara Maria îl prezintă pe Fiul Său atât lui Dumnezeu, cât și Bisericii. Preacinstirea Maicii Domnului se întemeiază, de aceea, atât pe contribuția ei la întruparea Fiului, cât și pe mijlocirea și pe ajutorul ei de maică a Bisericii, nedespărțită de Fiul. De aceea, creștinii se roagă: „*Sub milostivirea ta, scăpăm. Născătoare de Dumnezeu*”. Sau: „*Stăpâna cea bună a lumii, tu știi că nu avem îndrăznire noi, păcătoși, către*

Dumnezeu, pe Care L-ai născut. Dar îndrăznind către tine, noi, robii tăi, cădem la Stăpânul prin tine, ca ceea ce ai îndrăznire către El, ca unul Ce e Fiul tău și Dumnezeu nostru, Lui deci crezând și eu nevrednicul, rogu-te, Stăpână, să-mi dăruiască simțirea darurilor tale și ale celorlalți sfinți".

f. Sărbătoarea intrării în templu a Fecioarei este bazată pe scrierile apocrife, dar Biserica a acceptat-o pentru simbolismul ei profund. Nu se cunosc împrejurările în care Maica Domnului a sfârșit viața sa pământească. Luca amintește de prezența ei la adunarea din Ierusalim, care aștepta pogorârea Duhului Sfânt (F.A., 1, 14), dar nu se știe cât a trăit după înălțarea Fiului.

Tradiția a dat o mare importanță sărbătorii „adormirii” Maicii Domnului și face pomenire de ridicarea ei nevăzută, cu trupul și cu sufletul, în slava cerească, dar nu a păstrat o mărturie explicită despre înălțarea ei trupestă, văzută, ca a lui Iisus Hristos. Dimpotrivă, în slujba sărbătorii (Vezi *Minei*, la 15 august), se spune: „*Apostoli de la marginile pământului, adunați-vă în Ghetsmani și îngropați trupul meu. Iar Tu, Fiule și Dumnezeule Meu, primește sufletul meu*”. Nimeni dintre oameni n-a înviat fără a trece prin moarte. Prin înălțare, Maria a anticipat învierea tuturor oamenilor.

5. Învățătura despre Maica Domnului are diferite variante confesionale. De pildă, Biserica romano-catolică susține că: Fecioara Maria a fost ea însăși concepută și născută în mod excepțional, adică fără păcatul originar, din Ioachim și din Ana. „*Zămislirea imaculată*” (Vezi: *Glosar*, articolul „imaculata concepție”) a Fecioarei Maria este o învățătură propusă ca dogmă de papa Pius al IX-lea, în 1854, după care Maria a fost exceptată de întinărirea păcatului originar de la începutul zămislirii ei, aceasta printr-un har special și în vederea meritelor lui Hristos (*Catehism*, nr. 491, p. 108). Tradiția ortodoxă o cinstește și se roagă Fecioarei Maria, ca cea „*plină de har*” (Lc. 1, 26), o numește „*preasfânta*” (panaghia), ca una ce a participat la misterul economiei mântuirii, primind în sânul ei pe Fiul lui Dumnezeu (*Theotokos*). Fecioara Maria a crezut în cuvântul lui Dumnezeu, de aceea ea rămâne garantul permanent pentru fidelitatea noastră față de Dumnezeu. Dar aceasta n-a scos-o din condiția umană, ca n-a devenit inger. Nimeni n-a fost răscumpărat de păcat înainte de Hristos și în afară de Jertfa Acestuia, Fecioara Maria are în comun cu noi umanitatea pe care a curățit-o numai

Hristos. Tocmai de aceea, ea este comparată cu o „*scară*” sprijinită pe pământ, al cărei vârf atinge cerul (Fac. 28, 12).

În 1950, Papa Pius al XII-lea a promulgat o altă dogmă mariologică, anume, învățătura că Maica Domnului, la sfârșitul vieții sale, a fost înălțată cu sufletul și cu trupul la cer, glorificată de Fiul ei ca împărăteasa lumii (Vezi: *Glosar*, articolul „Înălțarea la cer a Maicii Domnului”). Ea este „*maica Bisericii*”, modelul (*typus*) Bisericii. După înălțarea cu trupul la cer, ea continuă rolul ei „*mătern*”, adică, cooperează la mântuirea lumii ca „*ajutătoare*” și ca „*mijlocitoare*” (*Catehism catolic*, ed. cit., nr. 96).

O mișcare romano-catolică recomandă magisteriului să declare o nouă „dogmă marială”, anume Maica Domnului în calitate de *co-redemptrix*, sau co-răscumpărătoare a umanității. Titlul acesta este folosit în documentele papale din secolul trecut. Aceasta ar însemna punerea Maicii Domnului pe picior de egalitate cu Iisus Hristos, unicul mijlocitor între Dumnezeu și om. Teologia soteriologică ortodoxă a atribuit Fecioarei Maria titlul de *mediatrix* - mijlocitoare în opera răscumpărării. În rugăciunile liturgice, Biserica și creștinul se roagă lui Dumnezeu: „*Am solitoare vrednică de credință spre înduplecarea Ta pe preacurata Maică a Unuia-Născut Fiului Tău*”. Biserica recunoaște rolul Fecioarei Maria în economia întrupării Cuvântului lui Dumnezeu și numai din această cauză ea este nădejdea creștinilor cea după Hristos, Maica, zidul și limanul lor, apărătoarea și acoperământul lor: „*Născătoare de Dumnezeu, toată nădejdea mea spre Tine am pus-o eu*”. În economia mântuirii, care începe cu Buna-Vestire, Maria Maica Domnului se situează totdeauna de partea celor mântuiți de fiul ei după trup.

6. Noul Testament nu descrie sfârșitul vieții Maicii Domnului. Tradiția orală și, mai ales, iconografia ortodoxă vorbesc de **adormire**, nu de înălțare. În ce fel Maica Domnului se ridică la cer, rămâne un mister. „*Înălțarea*” ar putea să însemne intrarea ei în slava Fiului. Sufletul ei este luat de Iisus Hristos. Ea a trecut la viața viitoare fără judecată, căci n-a putut să rămână în stricăciune.

În tradiția liturgică circulă aceste credințe, dar Biserica Ortodoxă nu le-a impus ca articole de credință sau ca dogme ce trebuie acceptate în mod obligatoriu. În Liturghia ortodoxă, Maria este mereu invocată, dar totdeauna a făcut parte din co-

muniunea sfinților: „Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărta Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoare și pururea Fecioara Maria, eu toți sfinții - *meta panton ton Aghion* - să o pomenim”. Apoi, Hristos a dat-o ca mamă Apostolului Ioan. Pe engolpionul episcopal este pictată Fecioara împreună cu Iisus, pentru a arăta anume grija maternă a episcopului față de episcopia sa.

7. Protestanții recunosc rolul biblic important al Mariei, care prin acel „să fie” a acceptat harul ce i s-a acordat. Ei resping dogmele catolice amintite. Expresia - puterea lui Dumnezeu a acoperit-o pe Maria cu umbra Sa (Lc. 1, 35) - nu descrie un proces biologic, ei arată doar că pruncul ce se va naște va fi Fiul lui Dumnezeu. Protestanții au opinii foarte diferite despre fecioria Mariei: unii susțin că Maria a fost fecioară în naștere și după aceea, alții cred că după nașterea lui Iisus, ea a avut copii cu Iosif (cf. Mt. 13, 55-56), alții interpretează fecioria ca pe o virtute morală. În orice caz, protestanții nu admit ideea că Maria cooperează cu Iisus la mântuirea lumii.

8. Protestanții nu acceptă nici preacinstirea ei și nici rugăciunile de mijlocire ce îi sunt adresate,

pe motivul că numai lui Dumnezeu I se cuvine adorare sau închinare și că nu există alt mijlocitor între Dumnezeu și oameni, decât Iisus Hristos (Luther, în *Tezele sale* (1517), a condamnat comerțul cu indulgențele în vederea mântuirii eterne). Dar credința ortodoxă face o deosebire clară între adorarea lui Dumnezeu și preacinstirea Maicii Domnului. De altfel, ea este singura persoană umană care a participat la întruparea dumnezeiască a Cuvântului. Îngerul însuși o venerază: „Bucură-te” (Lc. 1, 28), fiind deja socotită „binecuvântată între femei” pentru că i-a făcut „mărire” Cel puternic (Lc. 1, 49). Într-adevăr, răscumpărarea s-a făcut o dată pentru totdeauna prin moartea și prin Învierea lui Iisus. Dar cine-L comemorează pe Iisus Hristos din Nazaret este ținut s-o comemoreze și pe Maica Sa, vas vrednic de a Sa Întrupare. Fecioara Maria stă în umbră totdeauna, dar contribuția ei la Întrupare este fundamentală. Rugăciunea către Maica Domnului face parte din comemorarea Fiului său. În iconografia lor, este pictată împreună cu Iisus. Însuși faptul că S-a născut Fiul lui Dumnezeu din ea o situează mai presus de toate faptele.

Bibliografie

- *Marie dans le dessein de Dieu et la communions de Saints*, Editor: Groupe de Dombes. Paris: Bayard Editions-Centurion, vol. I (1997), vol. II (1998);
- S.V. Bulgakov, *The Assumption of the Most Holy Mother of the God, One Church*, XX (1966), pp. 178-179.

Cultul de cinstire a sfinților și rugăciunile către ei

9. Doxologia de mulțumire pentru sfinți și invocarea sfinților prin rugăciuni de cereri pentru cei vii și pentru cei morți, nedesăvârșiți, constituie o practică, creștină, foarte veche. Caracterul legitim al rugăciunilor de mijlocire către sfinți se explică astfel:

a. Creștinii sunt „concetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu” (Efes. 2, 19), aparțin aceleiași familii. Cei adormiți continuă să fie membri

activi ai Bisericii. Dragostea sfinților pentru frații și pentru surorile lor din Biserica pământească nu poate fi înfrânată, ea crește mereu ca o vâpaie de foc: „Precum nu se poate opri flacăra focului să urce în sus, așa nu pot fi împiedicate rugăciunile celor milostivi să se urce la cer” (Isaac Sirul).

b. „În ziua aceea, Domnul va veni să se preamărească întru Sfinții Săi” (1 Tes. 1, 10). „Sfinții vor judeca lumea” (1 Cor. 6, 2). Biserica văzută are conștiința că s-a apropiat de celatea Dumnezeului Celui viu, de Ierusalimul ceresc, anume, prin zeci de mii de îngeri care se află în adunare de sărbă-

toare, prin adunarea celor întâi născuți (*ekklesia prototokon*), al căror nume este înscris în ceruri, prin duhurile dreptilor (Evr. 12, 22-23). Deși „*pe cale*”, ea este copârtașă cu Biserica cerească, grație sfinților, de darurile împărăției. Creștinii, încă în viață, aleargă spre premiul luptei (I Cor. 9, 24-27; Filip. 3, 14), să aibă parte de „*moștenirea sfinților*” (Col. 1, 12). Pentru cei plecați Biserica mulțumește, pentru cei rămași ea mijlocește.

c. Dacă cei sfinți sunt asigurați într-o stare de fericiție în continuă devenire, ceilalți speră în făgăduințele eshatologice. În rugăciunea ei, Biserica este sigură că va fi ascultată de Dumnezeu (Lc. 11, 8), ca are o încredere filială nedezmintită (Lc. 15, 21). În cutezanța ei (II Cor. 3, 12), Biserica nu contează pe un transfer de merite, ci pe îndurarea lui Dumnezeu din cauza mijlocirii sfinților Săi, prietenii Săi, în care El Se odihnește. Se înțelege că Liturghia Bisericii de mijlocire a sfinților nu înlocuiește jertfa răscumpărătoare a lui Hristos (I Tim. 2, 5; I In. 2, 1). Arhiereul mărturisirii - *omologhia, confessio* - noastre (Evr. 3, 1), prin care Biserica primește de la Tatăl ceea ce cere în numele Acestuia.

d. Sfântul se bucură de mântuirea aproapelui său ca de propria sa mântuire. Situația celor în suferință slăbește și bucuria dreptilor crește până la slășitul lumii. Aceștia se află într-o continuă stare de mulțumire și de mijlocire. De asemenea, rugăciunea liturgică pentru mijlocirea sfinților exprimă o anumită înțelegere a ființei și a economiei lui Dumnezeu, un Dumnezeu în stare nu numai să ierte păcatul (II Regi 12, 13), ci și să ducă și să scoată din iad. Nu un Dumnezeu pedepsitor, ci iertător: „*Sfăpâne. Atotțiitorule, Dumnezeule al părtușilor și Doamne al milei, făcătorule al neamului celui muritor și al celui nemuritor și a toată firea cea omenească, care se zidește și iarăși se strică; Ziditorule al vieții și al morții, al petrecerii de aici și al mutării acolo; Cel Ce măsoară unii celor vii și rândulești ceasul morții; Care duci și scoți din iad; Cel Ce legi întru neputință și dezlegi întru putere; Care întocmești spre trebuință cele de aici și îndreptezi spre folos cele viitoare; Cel Ce-ai însuflețit pe cei vătâmați de boldul morții...*” (Slujba vecerniei din Duminica Pogorării Duhului Sfânt).

10. În Noul Testament, toți cei botezați sunt numiți, în sens larg, **sfinți**: „*Suntem împreună cetățeni cu sfinți și casnici ai lui Dumnezeu*”

(Efes. 2, 19). În sens restrâns, sfinții sunt prieteni apropiați ai lui Dumnezeu (In. 4, 14; Ie. 2, 23); sunt dreptii pentru a căror rugăciune Dumnezeu va cruța poporul (Fac. 18, 23-32), deoarece multă putere au rugăciunile stăruitoare ale dreptului (Ie. 5, 16). Aceștia formează, împreună cu îngerii, Biserica cerească a celor care sunt împreună cu Hristos (Filip. 1, 23). Biserica nu numai că-i propune pe sfinți ca exemple de sfințenie, ci crede în rolul lor de mijlocitori, alături de Fecioara Maria. În *Faptele Apostolilor* se păstrează exemplul lui Ștefan, care se roagă pentru cei care-l lapidau (F.A. 7, 59-50). *Apocalipsa* compară rugăciunile sfinților cu tămâia care se înalță la Dumnezeu (Apoc. 5, 8; 8, 3). Apostolul Pavel spune că sfinții - creștinii sunt asociați de Iisus Hristos să judece lumea: „*Au nu știți că sfinții vor judeca lumea? Și dacă lumea este judecată de voi...*” (I Cor. 6, 2).

Între sfinții săi, Biserica i-a recunoscut, în primul rând, pe **martiri**, pe cei care au plătit mărturia lor pentru Hristos, cu jertfa vieții lor. De la început, Biserica a adus **euharistie** - adică jertfa de mulțumire - în ziua morții martirilor și a sfinților, chiar pe mormintele lor. Altare liturgice s-au ridicat pe mormintele lor, trupurile martirilor și ale sfinților fiind recunoscute ca „*temple ale Sfântului Duh*”. De altfel, întemeierea multor Biserici locale, în primele secole, s-a făcut în legătură cu moartea martirică sau cu caracterul exemplar al vieții unui sfânt local. Antimisul nu este altceva decât o amintire a practicii de a celebra Liturghia pe mormintele martirilor și ale sfinților.

11. Există câteva elemente specifice prin care cultul creștin al martirilor și al sfinților se deosebește radical de cultul păgân al morților. Mai întâi, Biserica a ales ca dată comemorativă a martirilor și sfinților zilele lor de „*naștere*” spre viață veșnică, și nu a nașterii după trup. Apoi, Biserica practică înhumarea morților și interzice incinerarea, deoarece aceasta contrazice credința în învierea trupurilor. Trupul este parte integrantă a persoanei. Prin înmormântare, trupul intră într-un proces organic de dispariție, ca o sămânță (In. 12, 24; I Cor. 15, 35-49), care trebuie să moară pentru a renaște, pentru a învia.

12. Trupul este templul Duhului Sfânt (I Cor. 3, 16-17), de aceea Biserica a venerat trupurile sfinților care se păstrează intacte după moarte - **moaștele**, ca fiind pătrunse de energiile Duhului Sfânt. Moaștele nu sunt talismane sau obiecte de

magic. Ele sunt cinstite de creștini ca sursă de purificare, de tămăduire și de sfințire (În Vechiul Testament, cel care atingea un mort era considerat necurat). Desigur, dincolo de moaștele sfinților, este laudat Domnul Hristos al Cărui Duh Se odihnește între sfinții Săi. Despre cinstirea moaștelor ni s-a păstrat un document autentic din secolul II, care descrie cum credincioșii din Smyrna au adunat relicvele Sfântului Policarp, ucenicul Sfântului Ioan, mort către 165: „Noi am adunat osemintele lui, mai rare decât aurul și mai de valoare decât pietrele de mare preț. Le-am depus, apoi, în locul pe care-l merită. Domnul să ne ajute să ne rugăm acolo, când vom putea, cu bucurie și cu calm, pentru a sărbători ziua martiriului său ca zi a nașterii lui, atât pentru amintirea celor care au săvârșit lupta, cât și pentru deprinderea și pentru pregătirea celor ce vor lupta în urmă” (Actele martirice, p. 33).

13. Desigur că există o diferență între cultul de adorare sau de închinare lui Dumnezeu-latreia (Rom. 12, 1) și cultul de venerare a sfinților-proskynesis (F.A. 10, 25): „Lui Hristos ne închinăm pentru că este Fiul lui Dumnezeu, iar pe martiri îi iubim după vrednicie ca pe ucenicii și pe imitatorii Domnului, pentru neîntrecuta lor iubire față de Împăratul și Învățătorul lor. Fie cu și noi să devenim părtași și împreună ucenici cu ei” (Actele martirice, p. 33).

14. Apologetul Tertulian dă următoarea mărturie despre persecuția împotriva creștinilor: „Dacă Tibrul se revărsă peste mahuri, dacă Nilul inundă ogoarele, dacă cerul nu trimite ploaie, dacă pământul se cutremură, dacă e foamete, dacă se ivește vreo molimă, îndată se strigă: «La lei cu creștinii!»” (Apologeticul, XI, 2).

Comentariu:

Jertfa de mulțumire pentru sfinți

„Dar jertfa noastră nu este numai de cerere, ci și de mulțumire. Am văzut, astfel, cum la proskomidie, când preotul închină lui Dumnezeu darurile aduse de credincioși, exprimă și mulțumirea și cererea. Tot așa și acum, când darurile sunt jertfite și sfințite, prin ele preotul îi mulțumește lui Dumnezeu, dar îl și roagă; el exprimă și motivele mulțumirii, dar adaugă și obiectele cererii. Pentru cine mulțumește? - Pentru Sfinți; căci, precum am

spus și mai înainte, într-însii Biserica și-a ajuns țelul ei, văzându-și împlinită rugăciunea pentru Împărăția cerurilor. Și pentru cine se roagă preotul? - Pentru cei încă nedesăvârșiți, care au nevoie de rugăciune”.

Despre Sfinți spune: „Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru cei adormiți întru credință: părinții, strămoșii, Proorocii, Evangheliștii, Apostolii, propovăduitorii, mărturisitorii, pustnicii și pentru tot sufletul care s-a săvârșit întru buna credință: mai ales pentru Prea Sfânta, Curată, Prea binecuvântată, slăvită Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria...”, și înștră mai departe toată ceata Sfinților. Aceștia sunt pricinătorii mulțumirii pe care Biserica o aduce lui Dumnezeu. Pentru ei se aduce această „slujbă cuvântătoare”, ca mulțumire lui Dumnezeu și în primul rând pentru Sfânta Fecioară, ca una ce este mai presus decât toți Sfinții. De aceea, preotul nu cere nimic pentru aceștia, ci mai degrabă se roagă ca ei însuși să fie ajutați de dânsii în rugăciunile sale; aceasta pentru că - precum am spus - jertfa adusă pentru dânsii este de mulțumire, iar nu de cerere.

După acestea, preotul rostește și cererea, rugându-se pentru mântuirea tuturor și pentru toate cele bune și de folos fiecăruia. El spune: „Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare pentru lume, pentru sfânta sobornicească și apostolească Biserică...” (Nicolae Cabasila, *Tălcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, ed. 1989, cap. XXXIII, pp. 80-81).

Icoana. Teologie și cult

15. Atitudinea Bisericii față de cultul icoanelor s-a precizat cu timpul. Origen și Tertulian nu sunt în favoarea icoanelor, ea și Eusebiu de Cezareea (263-339), care, totuși, recunoaște că a văzut icoane reprezentându-L pe Hristos și pe Apostoli. Tradiția că a existat o imagine autentică a portretului lui Hristos este foarte populară în acest timp de comunicare a icoanei, ceea ce cuvântul este pentru auzire, același rol îl are icoana pentru vedere. Sfântul Ioan Hrisostom spune că icoana e o garanție a întrupării reale, vizibile, a lui Dumnezeu. Cel care a fixat teologia icoanei în forma ei clasică a fost Sfântul Ioan Damascin (cca. 730-760). Pentru acesta, icoana stă pe faptul asumării

lirii omenești în Persoana Cuvântului. Acesta fiind „Icoana lui Dumnezeu nevăzut” (Col. 1, 15). În sfârșit, împotriva iconoclasmului, Sinodul VII ecumenic (Niceea, Bithinia, 787), cu contribuția patriarhului Tarasie (784-806), fixează învățătura ortodoxă despre reprezentarea *iconografică* a lui Iristos, a Maicii Domnului, a îngerilor și a sfinților.

16. În secolul VIII, împăratul bizantin Leon al V-lea Armeanul (813-820) începe o campanie de persecuție contra cultului *icoanelor ortodoxe*, sub influența religiei islamice, persecuție cunoscută sub numele de *iconoclasm* (distrugere de icoane). Cei care s-au opus acestei campanii, ce a produs mari pagube *iconografiei* ortodoxe, au fost călugării. De pildă, starețul Mănăstirii Studios din Constantinopol, persecutat și exilat din această cauză, încurajează rezistența contra împăraților, astfel: „Să păstrăm neclintită credința noastră și cinstim viața noastră, fără să ne stricăm unii pe alții, ci de ambele părți să fim siguri și deplini. Mărturisirea de credință care stă înaintea noastră se referă la întruparea Domnului nostru Iisus Hristos. Deci, oricine nu mărturisește că Domnul nostru Iisus Hristos este reprezentat pe icoană, acela nu mărturisește că Acesta a fost văzut în trupul Său. Căci a fi vădit în trupul Său și a fi reprezentat pe pictură este același lucru. Oricine nu cinsteste sfântul Său chip, nu-L cinsteste pe Domnul: în chip se găsește, de fapt, prototipul. Icoana este expusă și cinstită după prototipul celor care sunt reprezentați. Noi îl cinstim pe Hristos și icoana Lui, o cinstim pe Maica Domnului și icoana ei, pe sfinți și chipurile lor. Aceasta este învățătura Apostolilor pe care am primit-o de la Sfinții Părinți, iar eu vă încredințez această tradiție, pentru ca, grație Duhului Sfânt care e prezent în voi, să o păstrați fără alterare și de viere” (Cateheze mici, 51). Cu toate că Sinodul II de la Niceea (787) consideră iconoclasmul o erozie, persecuția n-a încetat decât mult mai târziu. Pentru a comemora restaurarea cultului *icoanelor* și sfârșitul persecuției *iconoclaste*, împăratul Leon al V-lea a instituit ziua de 11 martie, 842, ca Sărbătoare a Ortodoxiei. Azi se serbează în cea dintâi Duminică din Postul Paștilor, când se face procesiunea cu *icoane* și amintirea tuturor celor care au luptat pentru credința ortodoxă: sfinți, patriarhi și episcopi, împărați evlavioși, didascali, martiri și mărturisitori.

17. O serie de canoane se referă la cultul *icoanelor*, care poate fi rezumat astfel:

a. **Icoanele** nu suntenerate pe temeiul material, substanțial (nu se adoră *icoanele* în mod idolatru, ca „dumnezei”, așa cum credeau icononahii), ci pe temeiul asemănării chipului reprezentat, cu persoana al cărei nume trebuie indicat pe *icoană*. Prin însăși indicarea numelui lui Iisus Hristos sau a sfântului, se sfințește *icoana*. Dacă conturul sau numele persoanelor sacre se șterg, *icoana* își pierde valoarea ei simbolică și „analogică” și de aceea se arde. La fel și crucea, care primește sfințenie prin însăși forma ei. Dacă această formă sau lemnul ei se degradează, ea se arde. Astfel, orice cinstire dată *icoanelor* revine persoanei zugrăvite (originalului), nu materiei, din care este făcută.

b. Tradiția ortodoxă face o distincție între: **la-trie**, adică adorarea cuvenită lui Hristos Însuși, ca Domn-Atotțiitor (precum și pâinii și vinului prefăcute în Trupul și în Sângele Domnului), **hiperdulie** sau **supravenerare**, acordată Maicii Domnului, ca Născătoare de Dumnezeu, și **venerare** sau **cinstire**, ce revine sfinților, pe temeiul legăturii lor cu Hristos.

c. Ființa lui Dumnezeu nu poate fi reprezentată pictural, fiind invizibilă și fără formă. Tatăl este, totuși, reprezentat așa cum apare în viziunile Profeților și în teofaniile din Vechiul Testament (sub formă de tânăr în descrierea lui Avraam - Fac. 18, 1-3). La fel și Duhul Sfânt, Care vine în chip de porumbel cu ocazia teofaniei de la Botezul lui Iisus în Iordan (Mt. 3, 16). Viziunile, teofaniile și celelalte evenimente din istoria mântuirii pot fi pictate și cinstite. Iconograful trebuie să respecte întru totul datele Sfintei Scripturi.

d. În istoria Bisericii, mai ales în domeniul misiunii, al catehizării și al instruirii religioase, *icoanele* au avut un rol decisiv. Icoana are funcție didactică, iconografia fiind socotită catehismul celor învățați, ca și al celor neinstruiți; funcție contemplativă, deoarece ea sugerează și atrage spiritul spre o lume transfigurativă; funcție de mijlocire, deoarece ea împărtășește puterea nevăzută a sfințeniei celui pictat. În acest sens, *icoanele* trebuie să fie îmbrățișate și sărutate cu cea mai mare pietate.

e. Icoana este *sfântă* pentru că modelul reprezentat pe ea este sfânt. De aceea, numai printr-un act de binecuvântare și de ungere din partea Bisericii, *icoanele* sunt expuse spre cinstire, ca organe prin care se manifestă darurile sfinților. Într-adevăr, în istoria Ortodoxiei, se cunosc icoane făcătoare de minuni, al căror mister rămâne învăluit.

Fie că au fost pictate de sfinți, fie din cauza credinței puternice a celui care le cinstește, fie că au fost alese ca instrumente în economia dumnezeiască, aceste icoane sunt patrimoniul cel mai de preț al evlaviei ortodoxe.

Comentariu

„Iar când a venit plinirea vremii, ai trimis pe Unul-Născut Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, Cel născut din femeie, din pururea Fecioara Maria, Care, luând chipul robului și făcându-Se asemenea cu oamenii, a închipuit asemănarea preacuratului Său chip, punând mahrăma pe dumnezeiasca Sa față, și a trimis-o lui Avgar, domnul Edesei, și prin ea l-a vindecat de neputință, și tuturor celor care se apropiiau de ea și se închinau cu credință le da, prin lucrarea Sa cea minunată, nenumărate vindecări și multe binefaceri.

Deci și noi, o Preabunule și Preaîndurate Stăpâne, în această sfântă Biserică a Ta, înaintea slavei Tale, am așezat cu cinste aceste chipuri ale Iubitului Tău Fiul, întru pomenirea mântuitoarei Întrupări și a preaslăvitelor Lui minuni, a Patimilor și a Răstignirii și a morții și a preaslăvitei Învieri și a Înălțării la ceruri și a tuturor binefacerilor Lui ce le-a arătat neamului omenesc, fiind pe pământ, și despre care lămurit ne istorisește dumnezeiasca Evanghelie.

Asemenea, Preacuratei Maicii Lui, ca celei mai cinstite și mai înalte decât toată făptura și celei mai plăcute Ție rugătoare și mijlocitoare pentru noi. Încă și ale Îngerilor și ale Proorocilor și ale Apostolilor celor dumnezeiești glăsuitoari, ale Mucenicilor și ale Ierarhilor și ale Cuvioșilor și ale tuturor Sfinților, ca ale unor plăcuți slujitori credincioși și de aproape prieteni ai Tăi și care sunt adevărate chipuri ale Tale, nu îndumnezeind, ci știind că cinstea chipului se înalță la cel care se închipuiește” (Arkieratikon, p. 180).

Recapitulare

• „Biserica cerească a sfinților” este o realitate nouă care a apărut în istorie. Dincolo de viața biologică sau omenească obișnuită, a apărut în

lume viața Fiului lui Dumnezeu care S-a făcut om. De la Cincizecime, Duhul face din cei credincioși membri ai Trupului lui Hristos, care alcătuiesc Biserica. Cum Hristos este locul și lumea tuturor, a celor vii și a celor morți, pentru că toți îi aparțin, tot așa și Biserica include și lumea de sus. Hristos îi trimite pe toți să lumineze lumea: „Voi sunteți lumina lumii” (Mt. 5, 14). Chipul sfinților devine lumină: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor” (Mt. 5, 15-16). Numai Dumnezeu cunoaște numărul sfinților.

• În această comuniune, creștinii și sfinții se întâlnesc și se dăruiesc reciproc, se încredințează unii altora, se dezleagă unii pe alții. „Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos să o dăruim”. Protecția acestei comuniuni este Maica Domnului, care este comemorată la Liturghie „împreună cu toți sfinții”. Comuniunea sfinților, cetate nepieritoare, Ierusalimul cel ceresc, este „mama noastră a tuturor”. (Gal. 4, 26).

Dumnezeu îl mântuiește pe mulți pentru sfinții care poartă pecetea Fiului (crucea), dar cu rugăciunile sfinților trebuie să conlucreze și păcătosul: „Dacă nu face omul tot ce poate și nu unește aceasta cu rugăciunea sfinților, nu are nici un folos de rugăciunile sfinților pentru el. Căci dacă ei se înfrânează și se roagă pentru el, iar el se dedă plăcerilor și leneviei, ce-i folosește rugăciunea lor pentru el? Atunci se împlinește ceea ce s-a spus: «Unul zidește și altul strică. Ce au mai mult decât ostenele?» (Sir. 34, 28). Căci, dacă s-ar putea ca, cel pentru care se roagă sfinții să se mântuiască fără să dea și el puțină luare aminte, n-ar fi nici o piedică pentru Dumnezeu ca ei să facă aceasta și pentru toți păcătoșii lumii. Dar chiar dacă se ostenește puțin și păcătosul, el are nevoie și de rugăciunea dreptului. Căci, spune Apostolul: «Mult poate face rugăciunea lucrătoare a dreptului» (Iac. 5, 16). Așadar, când se roagă sfântul și dreptul, trebuie să conlucreze și păcătosul, după puterea lui, prin pocăința lui, cu rugăciunea sfinților, nefiind în stare să-și plătească singur datoriile. El aduce din partea sa puțin, iar rugăciunea sfinților, mult” (Sfântul Varsanufie și Ioan, Întrebarea 616, „Filocalia”, vol. II, pp. 584-585).

Bibliografie

- I. Bria, *Mântuirea ca transfigurare a lumii*, în vol. *Destinul Ortodoxiei*, pp. 227-258;
- St Jean Damascene, *Défence des Icônes*. Paris: Ed. Cahiers Saint-Irénée, 1966;
- Enc. Braniște, *Teologia icoanelor*, Studii Teologice, IV(1952), nr.3-4, pp. 175-201;
- Nicolae Stănescu, *Sensul ortodox al icoanelor*, Ortodoxia, nr.2, 1956, pp. 245-261;
- Christopher Walter, *L'iconographie des Conciles dans la Tradition byzantine*. Paris: Institut Français d'Etudes byzantines, 1970;
- Paul Evdokimov, *L'art de l'icône. La théologie de la beauté*. Paris: Desclée de Brower, 1990.

XIX. Tainele Bisericii: „Porți ale harului și împărăției“

1. De la Cincizecime la Parusie, de la revărsarea Duhului Sfânt peste Apostoli și peste ucenici, în Ierusalim, până la a doua venire în slavă a lui Hristos, Acesta Se arată, Se manifestă și stă de față prin Duhul Sfânt în viața liturgică a Bisericii, prin Cuvânt și prin Taine. Prin voința Sa, Iisus, atunci când a dat Duhul Sfânt Apostolilor Săi, le-a încredințat puterea de iertare a păcatelor (In. 20, 22-23), care este transmisă acestora prin Taine. După voința Lui, Duhul Sfânt face din Biserică un popor sacerdotal, o preotimie, ca să continue misiunea apostolică.

Teologia sacramentală: taina - transparentă a realității eshatologice

2. Cuvântul **Taină** (*mysterion, sacramentum* - care însemna jurământ) se folosește cu mai multe sensuri: misterul lui Dumnezeu, adică, planul divin de a reuși totul în Hristos (Efes.1, 9-10), adică întreaga istorie a mântuirii, de la Întrupare la revenirea în slavă a Fiului; Cina Domnului sau darurile euharistice sfințite („La cină Tu cea mistică, azi mă primești”); sacramentele, cele șapte „porți ale împărăției” numite și porți ale „dreptății”, adică lucrări în care Hristos Cel înviat împărtășește prin Duhul Sfânt propria Lui viață și darurile divine, în mod văzut, celor care deschid porțile inimilor lor prin credință. **Mysterion** înseamnă ontologic prezența lui Hristos Cel înviat, adică, în mod concomitent, îl face cunoscut și transmite viața Acestuia. După ce Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat o singură dată din Fecioara Maria și S-a născut

din ea trupește în chip negrăit și mai presus de cuvânt, întrucât nu Se mai poate întrupa sau naște trupește iarăși din fiecare din noi, ce face? Ne împărtășește spre mâncare trupul Său preacurat, pe care l-a luat din trupul neprihănit al Preacuratei Născătoare de Dumnezeu Maria, născându-Se din ea trupește. Și mâncând acest trup al Lui, fiecare din noi, cei credincioși, care îl mâncăm cu vrednicie, îl avem în noi, întreg, pe Dumnezeu Cel întrupat, pe Domnul nostru Iisus Hristos, pe Însuși Fiul lui Dumnezeu și Fiul Preacuratei Fecioare Maria, Care șade de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl.

Aceasta potrivit cu însăși spusa Lui: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, rămâne întru Mine și Eu întru El” (In. 6, 56). Dar nu provine niciodată din noi sau nu Se naște trupește și nu Se desparte de noi. Căci nu Se mai cunoaște după trup (II Cor. 5, 17), ca unul ce ar fi în noi ca un copil, ci este netrupește în trupul nostru, amestecându-Se cu ființele și cu firile noastre în chip de negrăit și îndumnezeindu-ne, ca pe unii ce suntem contrupești cu El și trup din trupul Lui și os din oasele Lui (Efes. 5, 29). Acesta este lucrul cel mare al negrăitei iconomii și al coborârii Lui mai presus de cuvânt, săvârșit în noi: aceasta e taina plină de toată înfricoșarea, pe care am șovăit să o descriu și am tremurat să o înfățișez.

3. Tainele, ca și cuvântul, aparțin economiei sau istoriei mântuirii actuale. Hristos a pus în ele puterea harului, pe care acestea o comunică acolo unde celebrantul și primitorul nu ridică obstacole. După epoca **Întrupării**, în care Dumnezeu S-a făcut om, Hristos Domnul va veni ca să dea un sfârșit economiei Sale cu privire la oameni. În

acest veac al **Îndumnezeirii**, împărtășirea cu harul lui Dumnezeu este de altă calitate și intensitate. Calea **sacramentală** - cale de trecere (*pascha*) de la o lume la alta, cale de mediere a Cuvântului în chip de limbă de foc pentru a-Și face locaș viu în inima sfinților, este proprie și adecvată naturii și condiției umane în această parte a istoriei, în care împărtășirea cu harul divin se face sub formă tangibilă, compusă: apă și Duh, pâine și Trup, vin și Sânge: „*Pentru că, atât cât suntem în lumea aceasta, ne împărtășim încă de Hristos în mod mai îngroșat prin sfântul Lui trup și prețiosul Lui sânge. Dar ajungând, precum s-a scris, în «ziua puterii Lui» și urcând în «strălucirea sfinților» (Ps. 109, 3), ne vom sfinți într-un oarecare alt mod, așa cum știe Împărtășitorul și Dătătorul bunurilor viitoare. Pe lângă aceasta, împărtășirea de sfântul Lui Trup și de băutura din Sângele mântuirii este și o mărturisire a patimii și a morții lui Hristos, privită în chip economic pentru noi. Căci Însuși El zice că a pus legile privitoare la această Taină pentru cei cunoscuți ai Lui: «De câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea potirul acesta, moartea Mea veți vesti» (I Cor. 11, 26). Așadar, prin împărtășirea de cele numite adineuri, vestim în veacul de față prin chip moartea Lui. Dar când va veni întru slava Tatălui, nu-I vom aduce mărturisirea în timpul cerut pentru Patimă, ci Îl vom cunoaște în chip curat ca Dumnezeu «față către față», cum zice Pavel (I Cor. 13, 12). Căci Îl vom preamări, zice, ca pe Stăpânul. Pentru că, o dată ce a murit, nu va mai muri, moartea pe El nu-L mai stăpânește, după cuvântul lui Pavel (Rom. 6, 9). Pentru aceea a și zis: «Căci dacă L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem» (II Cor. 5, 16). Atunci Îl vom cunoaște nu din cele ce este ca om, ci din cele ce este ca Dumnezeu adevărat, fiind terminată economia pentru care S-a făcut și om. Căci vor înceta, precum se cuvine, rațiunile întrupării și se va introduce o cunoștință mai înaltă și va străluci în noi o înțelegere dumnezeiască a mântuirii prin El într-o slavă dumnezeiască».*

4. Temeiul biblic al Tainelor este cuvântul lui Hristos: „*Eu am venit pentru ca oamenii să aibă viață și din belșug s-a aibă*” (In. 10, 10). După Noul Testament, ele sunt acte pe care Iisus Hristos le-a ales să împărtășească harul Său dumnezeiesc, în mod văzut, celor care vor crede în El după înălțarea Sa și după revărsarea Duhului Sfânt la

Cincizecime. Astfel a voit El să rezidească Trupul Său tainic, Biserica, poporul sfințit al lui Dumnezeu. Ele sunt numite nu numai „*porți ale harului*”, ci și „*porți ale raiului*”, deoarece puterea împărăției viitoare se dă prin ele, ca o arvună istorică a slavei eshatologice.

Deci, de la Cincizecime la Parusie, opera lui Hristos pentru Biserică are un caracter **sacramental**, adică, se actualizează prin Duhul Sfânt, prin Cuvânt și prin Taine de urmași Apostolilor, în trei direcții:

- Duhul face **anamneza**, pomenirea întrupării, a Paștelui, a morții și a Învierii lui Hristos;

- Duhul împărtășește harul sacramental, prin semnele și prin cuvintele instituite de Hristos și încredințate Bisericii;

- Duhul anticipează comuniunea sfinților, dând arvuna împărăției lui Dumnezeu.

5. Într-adevăr, Biserica practică cele șapte Taine cu înțelegerea că Iisus Cel înviat trimite Duhul Său cel Sfânt să-i ungă și să-i consacre pe cei care cred, că să-i facă părtași la Paște, la moartea și la Învierea Sa, ca membri ai Trupului Său tainic. În felul acesta, El, Arhiereul cereșc, deschide prin aceste „*porți ale harului*” intrarea în rai unde se află „*pomul vieții*”: „*Căci când a intrat în aceste Sfinte ale Sfintelor și s-a adus pe Sine, în locul nostru, jertfă înaintea Tatălui cereșc, Mântuitorul lumii i-a luat cu Sine și pe cei care vor să fie părtași îngropării Sale, necerându-le să moară în chip firesc, ca și El, ci doar să mărturisească moartea Domnului prin Botez și să-L vestească prin ungerea cu Sfântul Mir și prin împărtășirea cu Sfânta Taină ce se săvârșește pe altarul Bisericii, unde, în chip neînțeles, oamenii mănâncă Trupul Celui Ce a murit și a înviat. Așa că, după ce i-a făcut să între pe porțile Împărăției Sale, Domnul îi și încoronează pe cei care Îl urmează.*”

Și aceste „*porți*” sunt cu mult mai însemnate și mai de folos pentru sufletul nostru decât chiar porțile raiului, căci acestea din urmă nu se deschid nimănui dacă n-a trecut înainte prin cele dintâi; porțile raiului stau încă închise, în timp ce celelalte sunt de mult deschise; cele dintâi îl lasă pe om să intre, dar îl opresc de a mai ieși, celelalte dau omului libertatea de a mai ieși după ce a intrat o dată; unele pot fi închise și au fost închise, celelalte s-au dat în donă pârși, catapeteasma s-a rupt și zidul de despărțire a fost dărâmat.

De acum însă nu mai tragem linie de despărțire între porțile rătăculii și ale harului și nici catapeteasmă, nici zid despărțitor nu le va mai despărți pe una de alta. Căci nu numai că s-au deschis porțile ei, precum așa de minunat zice Evanghelistul Marcu, înseși „cerurile s-au deschis”, arătând, prin aceasta, că de acum n-a mai rămas nici ușiță de despărțire, nici catapeteasmă și nici altceva. Căci bine a spus Sfântul Pavel că Cel Care a împăcat lumea de sus cu cea de jos a unit-o și a împăciuit-o, iar peretele din mijloc al vrăștei l-a surpat. Unul ca acesta nu se poate minți pe sine, iar porțile acestea, care pentru Adam s-au fost deschise întâia dată, au trebuit să se închidă din clipa în care Adam nu mai era în stare în care trebuia să rămână. După ce însă aceleași porți au fost deschise din nou. Însuși Hristos, Cel Care n-a săvârșit și nici n-a putut săvârși păcat - căci doar spune că «dreptulea Lui rămâne în veac» - urmează că, de atunci, aceste porți trebuie să rămână deschise, pentru ca oamenii să intre prin ele la viața cea adevărată, iar o dată intrați acolo, ei nu vor mai ieși.” (Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos*, c.I, trad. cit., p. 143).

6. După Fericitul Augustin, sacramentul este o „formă văzută prin care se transmite harul nevăzut”, punând, astfel, accent pe ritualul sacramental. Într-adevăr, Taina comportă două elemente: a) ritualul sacramental sau forma exterioară; b) harul conferit prin ritual. Dar între aceste elemente se operează o comunicare reală, eficace, definitivă, desigur, misterioasă, în care harul necreat transcende creatul. Este vorba de **simbol**, în sensul de împerechere mistică între realitatea divină și cea umană, care face posibilă trecerea, curgera vieții lui Dumnezeu în viața oamenilor. Pe plan ipostatic, aceasta s-a realizat în Persoana lui Iisus Hristos. Pe plan uman, Duhul face cu putință acest schimb prin mijloace văzute, căci omul este o ființă compusă. Prin rugăciunea Bisericii, care face ceea ce Iisus a voit și a rânduit pentru Apostolii Săi, cu puterea Duhului Sfânt, acest schimb este eficace, adică harul transformă și transcende realitatea. Astfel, pâinea ordinară devine purtătoare de Trupul lui Hristos, în Taina Euharistiei.

7. Dar lucrarea harului nu se pornește dacă preotul și comunitatea nu se află în stare de rugăciune. Numai în ambianța rugăciunii (*epiclezei*) se produce întâlnirea cu Dumnezeu și se face primirea darurilor: „Căci vedem că Duhul Sfânt co-

boară peste pâinea și vinul puse pe altar, în clipele când preotul e pregătit și stă la rugăciune și cere îndurare lui Dumnezeu și își adună mintea în această cerere. Și lui Zaharia i s-a arătat îngerul în vremea rugăciunii și i-a prevestit nașterea lui Ioan. La fel, lui Petru, când se ruga în casă, în ceasul al șaselea, i s-a arătat vederea care l-a condus la chemarea neamurilor prin pânza coborâtă din cer cu viețuitoarele în ea. De asemenea, lui Corneliu i s-a arătat îngerul și i-a spus cele scrise despre el, când se ruga. Iar lui Iisus, fiul lui Navi, i-a vorbit Dumnezeu când stătea aplecat pe față în rugăciune. La fel, arhiereul auzea lângă jertfele, deasupra chivotului, cuvintele lui Dumnezeu; și de acolo primea în chip tainic de la Dumnezeu vederile pentru toate ce erau de folos timpului, acolo unde arhiereul intra o dată pe an în vremea înfricoșătoare a rugăciunii tuturor semințiilor adunate ale lui Israel, auzea arhiereul cuvintele lui Dumnezeu printr-o vedere înfricoșătoare negrăită, când intra în Sfânta Sfintelor și se arunca pe sine pe față. O, ce înfricoșătoare era acea taină, care se sluzea prin aceasta!” (Isaac Sirul, *Cuvântul XXXII* în „*Filocalia*”, vol. 10, p. 178).

Iar puterea de a „deschide porțile Împărăției cerurilor” prin sfintele Taine o au preoții și episcopii, grație consacrării lor sacramentale, căci în **preoție** se arată puterea dată de Iisus Apostolilor.

8. Caracteristicile comune ale Tainelor:

a) **Instituirea.** Tainele sunt celebrate de preoți, în Biserică, în numele lui Hristos și după voia Sa. Ele se săvârșesc sub impulsul lui Hristos și după rânduiala Acestuia. El este autorul Tainelor, ca și al minunilor. Puterea Domnului era cu El în aceea că El „tămăduia” (Lc. 5, 17). Tainele nu „oferă” harul în mod independent de voia lui Hristos de a „face aceasta” și de porunca instituirii: „*Faceți Această întru pomenirea Mea*”. Aceasta pentru că prin cuvintele de instituire, El a anticipat ceea ce se va face și se va da în Taină, prin Duhul Care continuă opera Sa.

De fapt, **textele biblice** care vorbesc de instituirea directă a Tainelor sunt citite public ca parte, obligatorie, din ritualul acestora. Ordinea ritualului sacramental trebuie să corespundă cu ordinea biblică, pentru ca, astfel, să nu se separe ceea ce face Hristos de ceea ce face Biserica. Ritualul liturgic trebuie să reia întocmai forma de instituire. Preotul, la Liturghie, reproduce aidoma gestul lui Hristos de la cina pascală ultimă: „*În noaptea în*

care a fost vândut sau, mai degrabă, *Însuși pe Sine S-a dat pentru viața lumii, luând pâinea cu sfințele, preacuratele și fără prihană mâinile Sale, mulțumind și binecuvântând, sfințind și frângând, a dat sfinților Săi ucenici și Apostoli*”.

b) Numărul. Biserica a recunoscut șapte Taine, fără să dogmatizeze numărul lor. În genere, se poate spune că Iisus Hristos le-a instituit pe toate. Din secolul II, Biserica vorbește clar de cele două Taine instituite direct de Iisus, Botezul și Euharistia. Din vremea lui Iulian, se menționează și Hirotonia. Din secolul IV, Biserica recunoaște Botezul - Mirungerea - Euharistia ca formând un unic ritual de inițiere. Din secolul XII, Tradiția ortodoxă practică cele șapte Taine. Unii comentatori văd în numărul șapte un simbol al universalității Bisericii și al plenitudinii: șapte zile ale săptămânii („*În ziua a șaptea, Dumnezeu S-a odihnit*”), șapte porți ale Tebei, șapte fii și șapte fiice ale Noiei. În Apocalipsă se amintește de: șapte stele, șapte duhuri ale lui Dumnezeu, șapte sigilii, șapte trompețe, șapte daruri ale Duhului Sfânt (Is. 11, 1-2). În orice caz, Apostolii nu pretind să fi instituit ei Tainele Bisericii: ei se numesc pe ei simpli „*slujitori ai lui Hristos și iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu*” - *oikonomos mysterion Theou* - dispensatores mysteriorum Dei (I Cor. 4, 1).

c) Cauza eficacității Tainelor stă în faptul că Iisus Hristos Însuși, Arhiereul veșnic, este celebrantul lor. Care intervine cu prezența și cu lucrarea Sa nevăzută prin rugăciunea și prin mâinile preoților. Biserica recunoaște în cele șapte Taine: puterea, forța, lucrarea lui Hristos prin Duhul Sfânt pentru poporul Său. În Taine, ne atingem în mod văzut, de Hristos nevăzut: „*S-a atins de Mine cineva. Căci Eu am simțit o putere ce a ieșit din Mine*” (Lc. 8, 46; 6, 19). De aceea, și formula Tainelor este impersonală: „*Se botează*”, „*Se cunună*”, „*Se împărtășește*”. Hristos este Cel Care dă iluminarea în Taina Botezului, Care unge și pecetluiește în Taina Mirungerii, Care-i consacră pe aleșii și pe slujitorii Săi în Taina Hirotoniei, Care unește femeia cu bărbatul în Taina Cununiei, Care iartă păcatele în Taina Spovedaniei, Care tămăduiește trupul în Taina Maslului.

d) Revărsarea Duhului la Cincizecime s-a făcut anume pentru a aduna și a constitui Trupul lui Hristos, ca un popor sacerdotal, ca templul Duhului Sfânt. Apostolii spun că Biserica a primit „*iconomia Tainelor lui Dumnezeu*” (I Cor. 4, 1).

Ele au fost, de la început, încredințate Bisericii. Ea are visteria acestor energii (Mt. 13, 52). Desigur, Tainele se săvârșesc în numele lui Hristos, dar Biserica în calitate de „*adunare preotească*” participă la preoția lui Hristos.

e) Harul nevăzut devine efectiv, prezent și lucrător prin ritual. Ritualul e mai mult decât un semn sau un simbol al harului sacramental. El semnifică, dar și comunică, în același timp, harul. El o „*poartă a harului*” care conduce la realitatea nevăzută a vieții lui Dumnezeu. Care face posibilă comuniunea pascală cu harul. De aceea, forma sacramentală a Tainelor se realizează prin:

- **semnele văzute, exterioare, sacramentale:** rugăciuni, binecuvântări, ritualuri, inclusiv, mărturisirea de credință personală;

- **prezența și lucrarea celebrantului,** episcop sau preot hirotonit în mod canonic, adică în succesiunea Apostolilor, care au puterea sacră de „*a face aceasta*” în numele lui Hristos (cf. In. 20, 21-23). Formula sacramentală („*Se botează*”) rostită de preot în numele lui Hristos și după voiața Sa reprezintă actul văzut care însoțește mijlocirea Harului;

- **Rugăciunea sau invocarea (epicleza) Duhului** completează formula sacramentală, deoarece Hristos, Care operează prin mâinile preotului, Se arată și stă de față prin Duhul Sfânt. Ritualul și cuvintele de instituire devin eficace prin epicleză. Preotul nu stă în locul lui Hristos și nu lucrează în **persona Christi**, ca vicar al Lui. Episcopul este doar chipul - tipul lui Hristos. Care Însuși lucrează în Biserică prin Duhul Sfânt, prin cei care participă la preoția Sa.

- Tradiția canonică ortodoxă a subliniat importanța ritualului extern, căci Biserica nu se poate dispensa de semnele sacramentale. De pildă, Biserica poate accepta Botezul ereticilor, făcut după ritualul ortodox, în cazul în care aceștia revin la Biserica ortodoxă. Aceeași tradiție a recunoscut valoarea extraordinară a credinței, căci a acceptat Botezul „*in voto*”, adică obținerea harului prin dorința fierbinte, fără săvârșirea ritualului.

f) Cu toate că harul sacramental al Botezului se dă gratuit și fără merite personale, mărturisirea de credință în mod personal este absolut necesară. Cei dintâi creștini, numai după ce au crezut în predica apostolică s-au botezat și au primit harul Duhului Sfânt (F.A. 2, 36-38). Credința deschide porțile harului. Ca și la Botez, la primirea Sfintelor

daruri euharistice, creștinul repetă **Simbolul de credință**. Fiecare trebuie să intre personal pe „ușile Împărăției”, asumând moartea și învierea lui Hristos, în mod sacramental. Credința este o pregătire și o cale spre Taine. De ce? Pentru că, înainte de a muri și a învia cu Hristos, nu în chip fizic și pe cruce, ca Hristos, creștinul trebuie să-și aducă aminte și să vestească faptul istoric al morții și al învierii lui Hristos. Prin credință se face anamneza, pomenirea, recunoașterea istoriei mântuirii lui Hristos, pe care creștinul o reține ca pe propria lui istorie, în Taine.

g) Taina face posibilă întâlnirea personală cu Iisus Hristos și, mai cu seamă, **convertirea** personală în mediul acestei experiențe: „Iar Petru, corifeul Apostolilor, după ce s-a jurat de trei ori și s-a dat anatemă că nu-L cunoaște pe Mântuitorul, căindu-se cu plânsul amar și cu pocăință adevărată, și-a șters păcatul și a fost primit de Iubitorul de oameni și Stăpânul și Mântuitorul Hristos. Și nu numai că s-a învrednicit de bucuria de a auzi de cuvântul spus de îngeri femeilor: „Spuneți ucenicilor Lui și lui Petru” (Mc. 16, 7), ci și Însuși Domnul, în schimbul celor trei lepădări, l-a întrebat de trei ori, zicând: „Mă iubești, Petre?” (In. 21, 15-17), arătându-i că prin buna pocăință s-a vindecat de păcatul întregii tăgăduiri” (Varsanufie și Ioan, *Întrebarea 613*, în „Filocalia”, vol. 11, p. 584).

h) Potrivit poruncii lui Iisus Hristos, preotul nu poate să celebreze singur, în afară de contextul liturgic. „Acolo unde sunt doi sau trei” (Mt. 18, 19-20), Duhul Sfânt este prezent și lucrează ca răspuns la rugăciunea și la invocarea Bisericii. De altfel, toate Tainele gravitează în jurul Euharistiei și se fac în contextul Liturghiei, adică, în prezența comunității sau a parohiei. Taina este înțeleasă nu numai ca având un punct de vedere formal și, exclusiv, individual, în perspectiva mântuirii subiective, ci și ca un act eclezial, ca eveniment bisericesc săvârșit în numele comunității și în perspectiva apartenenței la Biserică a celui care primește Taina. Desigur, fiecare credincios intră în misterul morții și al învierii lui Hristos; Tainele sunt etape succesive ale vieții lui Hristos. Dar această accentuare a prezenței lui Hristos în Sfintele Taine este inseparabilă de caracterul bisericesc, comunitar al Tainelor. **Toate Tainele se săvârșesc în contextul direct sau indirect al Liturghiei și în prezența comunității, ca ritual**

al comunității. În cazul botezului copiilor, dorința de Botez și de mărturisire a credinței, care formează *mobiliul* exterior al Tainei, sunt chiar exprimate de comunități.

i) Preotul sau episcopul nu celebrează **in persona Christi** și nici nu reprezintă sau înlocuiește Persoana lui Hristos. Iisus Hristos celebrează și săvârșește Tainele. „Tu ești Cel Ce aduci și Cel Ce Te aduci, Cel Ce primești și Cel Ce Te împarți” (**Heruvicul**). Preotul este doar slujitorul Său, mâna prin care Hristos binecuvântează: „În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, ridică-te și umblă” (F.A. 3, 6). Tocmai de aceea rugăciunile liturgice se adresează la plural: „**Încă aducem (oferim) Ție această jertfă duhovnicească...**”. Preotul nu spune: „Eu te botez...”, sau „Eu te iert...”, pentru că numai Dumnezeu iartă păcatele (Mt. 9, 2; Mc. 2, 5). Preotul folosește formule care arată intervenția directă a lui Dumnezeu: „**Robul lui Dumnezeu**” - „se botează”, „se cunună”, „se împărtășește” - El este tămăduitorul în Taina Maslului, dumnezeiescul har prohibește, adică îl alege și îl sfințește pe viitorul preot sau episcop. El este Cel Care Se milostivește față de cel pocăit și-i dăruiește iertare de păcate și dezlegare.

j) Tainele nu lucrează automat sau magic, doar prin însuși faptul că ritualul este săvârșit corect (**ex opere operato**). Spre deosebire de practica latină introdusă târziu la Roma, potrivit căreia, în Taina Euharistiei, cuvintele de instituire constituie **forma** Tainei și, deci, prin ele se operează „**transubstanțierea**” darurilor, ortodocșii cred că Hristos a spus cuvintele de instituire o dată pentru totdeauna, iar preotul le actualizează în memoria comunității (**anamneza**), dar numai prezența și lucrarea Duhului Sfânt, ca răspuns la epicleza (invocarea) preotului și a Bisericii, operează prefacerea darurilor euharistice. Teoria **ex opere operato**, după care taina posedă eficacitatea ei mântuitoare în virtutea celebrării ei, deoarece Hristos este Cel Care efectuează mântuirea în taine și nu celebratul, nu poate să justifice lipsa epiclezei, chiar dacă ritualul Tainei este împlinit conform intenției Bisericii.

k) Iisus Hristos lucrează prin slujitori slabi, dar nu prin slujitori infideli, ca Iuda. Tainele nu sunt invalide din cauza slăbiciunii preoților (Fericitul Augustin de Hippo: „**Când hotezul este administrat cu cuvintele Evangheliei, oricât de mare ar fi perversitatea celui care celebrează (slujitorul) sau a celui care primește, sacramentul în sine este**

sfânt în virtutea mărturiei acestuia despre Cel Căruia îi aparține sacramentul"). Totuși, eficacitatea Tainelor nu poate să fie atribuită unei formule în sine sau ritualului strict, independent de ceea ce crede preotul și comunitatea sa. **Ex opere operato** arată semnul sacramental care produce efectul său prin el însuși, nu în virtutea celui care îl face; **ex opere operantis** desemnează actul care are eficacitate sacramentală în virtutea celui care-l face. În acest sens, Tainele săvârșite de schismatici și eretici nu sunt valide, deoarece ritualul nu este ceva magic. Epicleza în gura unui eretic este invalidă, deoarece, deși forma exterioară este respectată, el nu crede efectiv în conținutul ei. În legătură cu Tainele ereticilor, să cităm canoanele apostolice: „Episcopul sau preotul care a recunoscut Botezul sau jertfa ereticilor să fie depus. Căci ce fel de consimțământ poate să existe între Hristos și Veliar? Sau ce parte poate să aibă credinciosul cu necredinciosul?” (Can. 46). „Dacă un episcop sau un preot l-ar boteza din nou pe cel care a primit Botezul adevărat sau dacă l-ar boteza pe cel care a primit Botezul întinat al ereticilor, să fie depus, cu unul care ia în răș Crucea și moartea Domnului și nu densebește preoții de preoți falși” (Can. 47).

9. Teologia ortodoxă nu face distincție strictă între Taine și ierurgii, dar Tainele presupun condiții fără de care eficacitatea lor nu e asigurată. De vreme ce Biserica cere ceva lui Dumnezeu, sau Îi oferă ceva, Dumnezeu răspunde, dăruiește harul Său. Există o împerechere tainică între cele cerești și pământești, un schimb minunat: „Tămăie! Îți aducem Ție, Hristoase Dumnezeule nostru, întru miros de mireasmă duhovnicească. Primește-o în altarul Tău ceresc și trimite-ne nouă harul Sfântului Tău Duh”.

10. Teologia ortodoxă n-a insistat, în mod special, asupra caracterului sacramental (sau pecetea indelebilă) al unor Taine: Botez, Mirungere și Hironomie care, după catolici, (multe din noțiunile folosite în teologia Tainelor: caracter, materie, specie, esență, accidente, sunt luate din manualele scolastice), ar fi ceva în plus față de harul sacramental propriu unei Taine, întrucât, prin acestea, creștinul participă la preoția lui Hristos, dându-i o configurație care nu se șterge și nici nu se pierde (indelebilă). Într-adevăr, Botezul, Mirungerea, Hironomia nu se repetă, dar un preot infidel care părăsește Biserica nu mai e preot: „Cei care s-au despărțit de Biserică n-au mai avut harul Duhului

Sfânt peste ei, pentru că prin întreruperea succesiunii a încetat continuitatea comunității. Cei care s-au rupt, devenind laici, n-au mai avut putere nici să boteze, nici să hironomească și nici să dea altora harul Duhului Sfânt, de la care s-au exclus ei înșiși” (Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola* 188, 2).

11. Tot mai multe Biserici creștine recunosc azi autenticitatea tradiției sacramentale și liturgice ortodoxe, în special: Botezul prin tripla afundare în apă, urmat de Mirungere și unit cu Împărțășania; primirea copiilor la Euharistie; cuminecătura credincioșilor cu Trupul și cu Sângele euharistic; valoarea unei epicleze în ritualul Tainelor și Cinei Domnului. Tocmai de aceea, practica sacramentală ortodoxă nu dorește să fie înglobată în contextul unor teze care nu-i aparțin, de pildă **ex opere operato**. Romano-catolicii recunosc validitatea Tainelor Bisericii Ortodoxe. De pildă, Botezul este valid deoarece este săvârșit cu voința de a „face ceva ce face Biserica” și cu respectarea ritualului. Ei aparțin deja Bisericii, deși sunt în afară de limitele ei canonice. Urmează doar să fie integrați, să intre în „staul”, pentru a avea plinătatea mijloacelor de mântuire.

Tainele - Mysteria

12. Tainele (ritualul) de inițiere (I Cor. 6, 11) sunt:

Botezul - *baptisma, baptisma* (Mt. 28, 19; Rom. 6, 4; Efes. 4, 5) este Taina regenerării sau „nașterii de sus” (In. 3, 3; Rom. 6, 3-5) prin care se dăruiește, în mod gratuit și fără merite personale, harul iertării păcatului original, înnoirea vieții, înfierea divină și apartenența la Biserică. E singura Taină menționată în **Crez**, deoarece a fost instituită de Hristos Însuși ca poartă de intrare în comuniune cu Sfânta Treime și ca mijloc de integrare în Biserica Sa văzută, prin alăturarea la comunitatea celor care s-au convertit în ziua revărsării Duhului Sfânt la Cincizecime în Ierusalim. Se face prin afundarea întreită în apă și prin invocarea Sfintei Treimi („Se botează ...”), ceea ce înseamnă experiența personală a morții și a învierii cu Hristos și în Hristos. De aceea Botezul este o condiție necesară a mântuirii (In. 3, 7). Condiția: mărturisirea personală a **Simbolului de credință**: „Eu cred în Unul Dumnezeu-Tatăl...”.

Ungerea cu Mir - *chrisma, unctio* (I In. 2, 20, 27; F.A. 8, 14-17; II Cor. 1, 21-22; Efes. 1, 13-14), inseparabilă de Botez (F.A. 2, 38; Evr. 6, 2), este Taina prin care cel botezat este întărit în unitatea sa cu Hristos, primind anume „pecetea” Duhului Sfânt, adică darurile prin care participă la misiunea Bisericii. Duhul vine de la Hristos și slăvește și marchează sufletul cu chipul Lui, cei botezați devenind **hristoși**, adică uniți. Se face prin ungerea trupului cu Sfântul Mir (sfințit numai de patriarh), cu rugăciunea: „*Pecetea darului Duhului Sfânt*”. Fiecare creștin (uns sau sfințit) primește un dar propriu și o misiune proprie, aceea de a fi **martor** al lui Hristos în lume. Urmările ungerii cu Sfântul Mir (*myron*): darurile Duhului Sfânt (Is. 11, 2-3) și harismele: puterea de a vindeca, de a prooroci, de a alunga demonii, de a vorbi în limbi etc. Sfinții păstrează în trupul lor puterea de a-i vindeca pe alții și după moarte.

Euharistia - *evharistia, koinonia, communicatio* (I Cor. 10, 16; 14, 16) constituie centrul vieții sacramentale și liturgice, în jurul căreia gravitează și celelalte Taine. Instituită de Hristos ca anticipare a jertfei Sale (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 25), Euharistia este Taina în care se comemorează și se actualizează jertfa pe care Iisus Hristos a adus-o de bună voie în propriul Său Trup Tatălui Său, pentru păcatele lumii, o dată pentru totdeauna. Ea constituie prezența și ofranda sacramentală a jertfei lui Hristos. Care-i invită pe cei botezați să devină părtași la moartea și la Învierea Sa, prin împărtășirea cu Trupul și cu Sângele Lui Însuși, sub forma darurilor euharistice de pâine și de vin prefăcute prin invocarea și prin lucrarea Duhului Sfânt (**Ta Hagia**). Numai prin Euharistie Hristos a fost recunoscut după Înviere (Lc. 24, 13-31) și au fost recunoscuți primii creștini (F.A. 2, 42, 46; 20, 7, 11). Ea este „*pâinea vieții*” (In. 6, 32-35), hrana și băutura cerească, nepieritoare, provizie pe drumul veșniciei, „*leacul nemuririi*” (Ignatie, cf. Efes. 20, 2), care se dă tuturor la Cina mistică a Fiului lui Dumnezeu, ca mădulare ale trupului Său. Să amintim că în practica Bisericii apusene, sacramentul Confirmării (adică de confirmare a Botezului) se administrează, în cazul de botezare a copiilor, după Botez, separat, la o vârstă adultă, de către episcopul locului (*Catehism catholic*, nr. 1290-1292, p. 279). După tradiția creștină cea mai veche, cele trei Taine: Botezul, Ungerea cu Mir și Euharistia se administrează ca un ritual de inițiere într-o singură și aceeași slujbă, pentru a

arăta că numai prin Euharistie, Taina Noului Legământ, se realizează unirea deplină cu Biserica (de unde asemănarea dintre cristelniță și potir). Taina Mirungerii (F.A. 10, 38) se face, chiar în cazul copiilor, prin punerea mâinilor și prin ungerea cu Sfântul Mir, sfințit de patriarh, ca primat al Bisericii locale.

13. Celelalte Taine:

Mărturisirea păcatelor (*spovedania, pocăința*) - *exomologhisis, metanoia, poenitentia* (Mt. 3, 6; Mc. 1, 5; F.A. 19, 18; Lc. 15, 7; Evr. 6, 1) - sau „*al doilea Botez*” sau reconcilierea, este Taină instituită de Hristos (In. 20, 22-23), prin care se conferă harul de iertare a păcatelor celor care se pocăiesc (In. 6, 37; Lc. 5, 14-16) și se reia comuniunea cu Biserica după o perioadă de separare. Condițiile ei sunt: căința penitentului pentru starea de păcat, înnoirea Simbolului de credință afirmat la Botez, mărturisirea individuală și deplină a păcatelor grave, după care urmează rugăciunea de dezlegare pronunțată de cel care a primit autoritatea de „*a lega și dezlega*” păcatele (In. 20, 22-23).

Biserica romano-catolică crede, de asemenea, că puterea pe care Iisus a dat-o Apostolilor Săi în ziua Învierii (In. 20, 22-23) a fost încredințată Bisericii Sale. Biserica exercită această putere în iertarea păcatelor prin Taina Penitenței sau a Reconcilierii sau a mărturisirii păcatelor. Protestanții nu recunosc sacramentul penitenței, deoarece Biserica nu are nici un rol intermediar între om și Dumnezeu. Mărturisirea păcatelor nu poate să fie înțeleasă decât ca acceptare a „*confesiunii de credință*”. În ritualul ortodox, rugăciunea de dezlegare a păcatelor este o invocare adresată Duhului Sfânt ca să ierte păcatele personale mărturisite de penitent. Dumnezeu, nu omul acordă iertarea.

Cununia (*nunta, căsătoria*) - *gamos, nuptia, connubium* (Evr. 13, 4; Efes. 5, 25-32) este cea dintâi Taină amintită în Noul Testament (In. 2, 1-12; Mt. 19, 4-6). Alianța conjugală a existat și în Vechiul Testament. Hristos face din ea o Taină după modelul relației Lui cu Biserica, prin care El Însuși („*Unește Tu Însuși pe robul Tău (N) și pe roaba Ta (N)*”) sfințește și pecetluiește pentru totdeauna iubirea naturală și consimțământul dintre bărbat și femeie, precum și fructul acestei uniri: procrearea copiilor și familia. Unirea dintre membrii cuplului conjugal este unică, eternă, divină, un mare mister, ca și împreunarea mistică dintre Hristos și Biserica Sa (Efes. 5, 21-23). Ea nu poate să fie desfăcută nici de moarte. Harul sacramental al

nunții este împărtășit de Dumnezeu pentru realizarea scopului căsătoriei, care depinde de cuplu. Dacă se constată că harul dăruit n-a fost realizat și că unirea celor doi este inexistentă, Biserica admite divorțul. O a doua și a treia celebrare a căsătoriei este posibilă, dar numai după un timp de pocăință.

Pentru Biserica romano-catolică, Taina Căsătoriei constituie o legătură indisolubilă între soți, pe care numai moartea o rupe. De aceea, ea nu admite divorțul și nici recăsătorirea religioasă a soților divorțați. Cei care se căsătoresc după divorț sunt excluși de la comuniunea euharistică, fiind considerați adulteri. Deoarece procreția ar fi unicul scop al căsătoriei, Biserica romană condamnă relațiile sexuale preconjugale, în afară de căsătorie, interzice avortul în numele respectului absolut pentru viață și controlul nașterilor (*Enciclica Humanae Vitae*, 1968), nu recomandă însemințarea artificială (in vitro) și metodele de procreație artificială.

Protestanții nu recunosc căsătoria ca sacrament. Căsătoria are, totuși, un sens religios și cuplul poate să ceară binecuvântarea lui Dumnezeu, care se dă în cadrul unei ceremonii în care soții consimt la indisolubilitatea unirii lor (Mt. 19, 6; Mc. 10, 9). Scopul căsătoriei nu este procrearea. Protestanții recunosc avortul în anumite situații și sunt în favoarea contracepției. În caz de divorț, după caz, Biserica poate să accepte posibilitatea recăsătoririi lor la biserică.

Masulul (*enheleion*) sau ungerea bolnavilor (Mc. 6, 13; Lc. 5, 14-15) este Taina prin care se dă, prin ungere și prin rugăciunea cât mai multor preoți, harul tămăduirii trupului suferind și a sufletului întristat de moarte, ca parte din natura pieritoare, supusă corupției și morții, a omului (Lc. 5, 25-37; Mt. 10, 8). Taina în care „doctorul sufletelor și al trupurilor”, Care a suferit și El în trup, ușurează trupul de suferința fizică și sufletul de greutatea păcatelor, se dă spre viață, nu spre moarte. Preoții se roagă pentru cel bolnav ca „să se facă voia Lui”

Hirotonia (E.A. 14, 23; II Cor. 8, 19; II Tim. 1, 16; Tit 1, 5) înseamnă instituirea și consacrarea sacramentală a slujitorilor bisericești. Episcopul local, prin rugăciune și prin punerea mâinilor, dă unor slujitori aleși autoritatea de a învăța Evanghelia, de a celebra cultul și de a organiza comunitatea creștină, în numele lui Hristos, în succe-

siunea Apostolilor. După Cincizecime, opera lui Hristos este completată prin revărsarea Duhului Sfânt și prin adunarea Bisericii ca „popor sacerdotal” care participă la preoția lui Hristos. În afară de preoția comună a tuturor celor botezați, există preoția specială sau sacramentală a celor sfințiți prin Taina Hirotoniei, prin care Hristos continuă misiunea Apostolilor de a zidi trupul Său. „Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup” (I Cor. 12-13), toți cei botezați formează un popor sacerdotal (I Petru 2, 10), chemați să primească darurile (*harismata*) Duhului Sfânt (Rom. 12, 2-7; I Cor. 12, 5-12). Dar unii sunt chemați să exercite diverse forme de slujire (diaconia) în trupul lui Hristos - Biserica (E.A. 1, 17, 24). Așadar, în Biserică, există o egalitate sacerdotală, dar și o deosebire de slujiri ierarhice, unele primite prin hirotomie, altele primite prin hirotonie. Cinul preoților și al episcopilor reprezintă garanția obiectivă despre prezența și despre acțiunea continuă a lui Hristos cu poporul Său.

Sinodul din Niceea (325) a arătat că nu e nici o contradicție între preoție și căsătorie, de aceea a admis Hirotonia celor căsătoriți. În schimb, Biserica Ortodoxă impune candidaților la episcopat votul monahal. De asemenea, Biserica nu permite căsătoria după Hirotonie, nici recăsătorirea preoților. Din secolul XII (Conciliul II de la Lateran, în 1139), Biserica Romano-Catolică impune celibatul preoților, cu înțelegerea că celibatul ar aparține naturii sacerdoțiului și ar însemna disponibilitate în serviciul Bisericii. Luther a combătut vehement celibatul preoților catolici. Pastorii, ca și laici, sunt liberi să se căsătorească sau nu.

Papa Ioan Paul al II-lea, în scrisoarea apostolică *Mulieris Dignitatem* (Dignitatea femeii), din septembrie, 1988, respinge hirotonia femeilor. Argumentul: Iisus a fost bărbat, Apostolii au fost bărbați. Biserica n-a hirotonit femei. Ortodocșii folosesc aceleași argumente contra hirotoniei femeilor în treapta de preot și de episcop, dar nu în cea de diaconie. Protestanții acceptă femeile la ministeriu.

Recapitulare

• Taina este celebrarea sacramentală a Cuvântului, în care nu numai se evocă, se actualizează iconomia răscumpărătoare a lui Hristos în

toată amploarea ei, ei și se transmite efectiv viața și iubirea Sa în formă văzută: „*Pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor*” (II Cor. 4, 10). Pe de o parte, istoria mântuirii realizate de Iisus este recunoscută și reprezentată în mod obiectiv, prin aceea că, actele și cuvintele de instituire a Tainei sunt recitate și reproduse aidentice; pe de altă parte, El, prin Care a venit și S-a arătat Duhul Sfânt, dăruiește celui care exprimă credința în mod personal (F.A. 8, 36-37; Gal. 3, 14), darul nașterii de sus și al înfierii în Taina Botezului, ungerea cu Duhul în Taina Mirungerii, arvuna vieții veșnice în Taina Euharistiei, vindecarea trupului în Taina Maslului, unirea conjugală în Taina Căsătoriei, iertarea păcatelor în cea a Pocăinței, misiunea sacerdotală în Taina Hirotoniei. Cel botezat intră în comuniunea trupului lui Hristos, Biserica (I Cor. 12, 13). Celebrantul

Tainelor este Hristos Însuși prin cel care participă la preoția Lui și are autoritatea să-L invoce pe Duhul Sfânt în numele Lui. De aceea, formula Tainelor se zice la persoana a treia: „se botează”, „se împărtășește”, „se cunună” etc. Săvârșirea ritualului - **ex opere operato** - este completată de invocarea Duhului Sfânt. **Anamneza** și **epicleza** trebuie să fie înțelese și practicate împreună.

• Viața sacramentală care gravitează în jurul Euharistiei asigură legătura nemijlocită cu harul lui Dumnezeu. Ea n-are înlocuitor. Viața spirituală, mistica sfinților, viziunea isihaiștilor, harismele și celelalte daruri nu pot să fie disociate de **Cuvânt** și de **Taine**. Fără acestea, pietatea creștină e o simplă psihanaliză. „*Cunoașterea noastră despre Dumnezeu o avem prin legătura nemijlocită cu El, din clipa în care ruza dumnezeiască a atins sufletul nostru în Taina Botezului*” (N. Cabasila).

Bibliografie

- Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, București, Editura Arhiepiscopiei, 1989, pp. 130-296;
- Liviu Streza, *Cultul divin*, în vol. *Credința ortodoxă*, Sibiu, 1992, pp. 259-305;
- Enc. Braniște, *Liturgica specială*, București: EIB, 1985, pp. 392-488.

XX. Sfintele Taine, în special

Botezul

1. Botezul (*a boteza* înseamnă *a afunda în apă*) este singura Taină menționată în Crezul din 381, deoarece este instituită direct de Iisus (Mt. 28, 19-20), ca „naștere de sus” la o viață nouă, necesară pentru mântuire: „*De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția lui Dumnezeu*” (In. 3, 5). „*Cel care va crede și se va boteza, se va mântui; iar cel care nu va crede, se va osândi*” (Mc. 16, 16). Iisus Însuși S-a botezat în Iordan de Profetul Ioan, ca semn de continuitate cu Vechiul Legământ. Botezul Lui a fost ocazie de arătare (*epifanie*) a Sfintei Treimi.

2. Toți oamenii sunt solidari cu Adam, „*părințele comun*”, iar prin natura lui umană, și cu păcatul lui personal. La plinirea vremii, Dumnezeu

L-a trimis pe Fiul Său să asume în persoana Sa proprie natura umană și să o restaureze prin jertfa Sa adusă Tatălui, ca Mielul lui Dumnezeu și în numele fraților Săi, care purtau aceeași umanitate. Aceasta înseamnă că nu există natură neutră. Scopul întrupării este să scoată firea din cele contrare ei și să o schimbe potrivit firii lui Hristos.

Această restaurare nu se operează de la distanță și fără participarea oamenilor. Fiecare trebuie să intre în ritmul victiei lui Hristos, adică, să moară și să învieze împreună cu El, nu în mod fizic, ci în mod tainic, adică, schimbând umanitatea sa păcătoasă cu umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, devenind conform chipului lui Hristos. Hristos a săvârșit înnoirea firii noastre în ipostasul Său, iar prin Taina Botezului, prin ritualul cufundării în trepte, care redă și actualizează moartea de trei zile

și învierea lui Hristos, ne unește pe noi cu Sine și ne face mădulare ale trupului Său. Hristos pune tiparul chipului Său pe suflet sau haina lui Hristos în forma trupului celui botezat, care are acum un nume nou, căci ziua Botezului e ziua numelui: „Deci ne-am îngropat cu El în moarte prin Botez pentru ca, precum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi în înnoirea vieții. Căci, dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui. Cunoșcând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului” (Rom. 6, 4-6).

3. Botezul este o Taină de o mare bogăție, așa cum arată nimirile multiple date în Noul Testament. El se dă nu numai pentru iertarea păcatului strămoșesc și nu numai copiilor (In. 3, 3; Rom. 6, 3-5). Botezul este și experiența personală a Cincizecimii. Cel care a primit pârgha Duhului și a păzit-o neatinșă va primi și plinătatea Duhului sub forma harismelor. Cel nou botezat intră acum în adunarea văzută a Bisericii, alăturându-se celor care s-au sfințit în Ierusalim. De aceea condiția esențială a Botezului este mărturisirea păcatelor și afirmarea personală a **Simbolului de credință**: „Eu cred...”. „Eu cred...” trebuie repetat și la primirea Tainei Împărtășaniei, care e nedespărțită de Botez.

4. Prezența Duhului Sfânt în creștinul botezat este de o valoare incomparabilă. Aceasta este asigurarea fermă că cel botezat va fi cu Hristos în veci: „Căți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și îmbrăcat” (Gal. 3, 27). „Îmbrăcarea în Hristos” este însă o experiență conștientă, activă. „Numai morții nu simt când sunt îmbrăcați” (Simeon Noul Teolog, *Cuvântare morală*, IV). Creștinul botezat nu este un corp inert, un cadavru. De aceea simțirea harului este un semn autentic al nașterii din nou, începută la Botez. Creștinul este uns, consacrat, ca ostaș al lui Hristos, iar numele lui este înscris în Cartea vieții.

5. În practica Bisericii apostolice, păstrată în tradiția ortodoxă, Botezul, Mirungerea și Împărtășania formează un singur și inseparabil „ritual de inițiere”. De altfel, Evanghelia de la Botez: Matei 28, 16-20, introdusă de lectura Apostolului: Romani 6, 3-11 și de „Căți în Hristos v-ați botezat”, se citește după ungerea cu sfântul Mir a copilului. După Botez și după Mirungere, copilul este adus în fața altarului unde primește Sfintele

Taine. Cu aceasta, intrarea sa în Biserica văzută este completă.

Mirungerea

6. **Mirungerea** (instituție: F.A. 8, 14-17) este Taina în care, prin ungerea cu Mir (sfânt de patriarhul Bisericii) pe organele de simț ale trupului și prin invocarea darului Duhului Sfânt: „Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin”, cel botezat este consfințit în unirea sa cu Hristos, i se conferă darurile Duhului Sfânt, fiind consacrat pentru o slujire în Biserica văzută. *Mărturisirea de credință ortodoxă* (1642) face o analogie între venirea Duhului Sfânt asupra Apostolilor la Cincizecime și conferirea darurilor Duhului celor botezați, prin Taina Mirungerii: „După cum, odinioară, Duhul Sfânt S-a pogorât asupra Apostolilor în chip de foc și a revărsat asupra lor darurile Sale, tot așa și acum, când preotul, cu sfântul Mir, îl unge pe cel botezat, se revărsă asupra lui darurile Sfântului Duh” (**Întrebarea CIV**). Nicolae Cabasila (*Viața în Hristos*, III, 1-7) găsește un element comun între *hirotonia* preoților și *ungerea* celor botezați, deoarece ambele se fac prin invocarea Duhului Sfânt și prin punerea mâinilor: „Dumnezeiescul har...”. „Pecetea darului Duhului Sfânt...”

Taina se dă celor botezați prin afundare întreită în apă, în numele Sfintei Treimi, după făgăduința făcută chiar în Vechiul Testament (Ioil 3, 1; F.A. 2, 17). Potrivit principiului: fiecare Taină are efectul ei propriu, Mirungerea este Taina „comunicării Duhului Sfânt” (*Viața în Hristos*, III, 1). Dacă prin Botez creștinul participă la crucea, la moartea și la învierea lui Hristos, prin Mirungere el participă la energiile Duhului Sfânt, primind pecetea (*sphragis*) sfințeniei harului. Înnoit prin baia Botezului, credinciosul devine „creștin” prin ungere (I In. 2, 20). Mirul este simbolul regenerării, dar și al darurilor Duhului Sfânt: „Iar Cel Care ne întărește pe noi împreună cu voi în Hristos și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului în inimile noastre” (II Cor. 1, 21-22).

7. Mirungerea este o condiție de primire în Biserica Ortodoxă și la Împărtășania acesteia, pentru cei care au primit Botezul în sânul și după ritualul altei Biserici creștine. Potrivit practicii Bisericii vechi, unele confesiuni creștine separă tina-

pul Botezului de timpul Mîrungerii sau sacramentul confirmării, pentru motive catehetice și pedagogice (la o vîrstă cînd copiii sînt conștienți și responsabili). În acest caz, Confirmarea este făcută de episcopul locului, ceea ce pune în relief foarte bine integrarea copilului în Biserica locală, reprezentată de episcop.

8. La patruzeci de zile după Botez, copilul, băiat sau fată, este adus de părinți, împreună cu nașii, la biserică, pentru ritualul numit „îmbiserire”, care constă în introducerea copilului în altar și închinarea lui în fața sfintei Mese. Cu aceasta el sau ea devine, în mod deplin, mădular nou al parohiei respective.

Pocăința

9. **Pocăința, Spovedania sau Mărturisirea păcatelor** (instituire: In. 20, 22-23) este Taina iertării păcatelor săvârșite după Botez, de unde și denumirile ei: înnoirea Botezului, împăcarea cu Biserica văzută, făgăduința pentru a doua viață creștină. Într-adevăr, creștinul beneficiază nu numai de Taină de inițiere spre iertarea păcatului strămoșesc, ci și de posibilitatea „înnoirii” Botezului, de etape de ridicare prin pocăință atunci cînd creștinul a căzut. De aici, necesitatea Pocăinței și a Spovedaniei pentru toți care au păcătuit după Botez (1 In. 1, 9). „Dacă zicem că nu avem păcat, ne înșelăm singuri și adevărul nu este în noi” (1 In. 1, 8).

„Pocăința sau harul cel de al doilea, dacă vrem, poate să ne ridice iarăși la frumusețea străveche. Dacă nu putem să rămănem cum am fost botezați, atunci numai curăția, câștigată prin ostenele și prin durerile pocăinței, poate să readucă sufletul la frumusețea originală” (Petru Damaschin, *Învățătură duhovnicească*, I, II, 1, „Filocalia”, 5, p. 40, 192). Rugăciunea penitentului este: „Am păcătuit ca un om, iartă-mă ca un Dumnezeu”. Răspunsul lui Dumnezeu este: „Spune tu întîi păcatele tale, ca să te îndreptezi”.

10. Taina are mai multe elemente esențiale:

- Recapitularea sau înnoirea mărturisirii de credință făcută de penitent la Botezul său: „Cred în Unul Dumnezeu Tatăl... Cred în una sfîntă, sobornicească și apostolică Biserică... Cred și mărturisesc un sfînt Botez...”;

- Conștiința stării de păcat și hotărîrea de a pune un început nou, de a schimba viața (prin „înnoirea minții” (Rom. 12, 2) inspirate de iubirea față de Dumnezeu. Creștinii au modele de căință pentru păcate, atât în Vechiul Testament (Dan. 10, 10, unde se vorbește de căderea în genunchi pe mâini în fața lui Dumnezeu și de rugăciunea lui Manase - 2 Cronici 33, 12-18), cât și în Noul Testament: smerenia vameșului în raport cu bogatul (Lc. 18, 14), întoarcerea la casa părintească a fiului plecat: „Tată, greșit-am cerului și față de Tine; nu mai sînt vrednic să mă numesc fiul tău” (Lc. 15, 18-19);

- Pomenirea păcatelor grave și mărturisirea lor, pe nume, deoarece creștinul se află în capivitate lor. Aceasta se făcea, în trecut, în mod public, în mijlocul Bisericii, ceea ce se arăta că Spovedania este un act de împăcare cu comunitatea. Mărturisirea este totdeauna necesară, dar, mai ales, în cazul păcatelor grave și după o lungă separare nejustificată de comunitatea liturgică. Mărturisirea individuală și deplină a păcatelor grave (Biserica nu admite mărturisirea colectivă și dezlegarea sacramentală generală, decât în situații excepționale) este urmată de rugăciunea de dezlegare sau de iertare a păcatelor, care este formulată de preot în numele lui Hristos, Singurul care are puterea de a lega și dezlega (Mc. 2, 7, 10; In. 20, 21-23), dar și în numele comunității: „Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, cu harul și cu iubirea Sa de oameni, să-ți ierte și ție fiele (fică) N toate păcatele tale”. Noul Testament dă un mare exemplu: unul din condamnații răstigniți împreună cu Hristos a zis: „Pomeneste-mă, Doamne, cînd vei veni în împărăția Ta”. Iisus i-a răspuns: „Adevărat ți se graiește, astăzi vei fi cu Mine în rai” (Lc. 23, 42-43);

- Prin dezlegarea sacramentală se iartă pedapsa cuvenită păcatelor mărturisite, pentru care există „pocăință de faptele moarte” (Evr. 6, 1). De aceea, canonul de pocăință (**epitimia**) nu e o compensație pentru păcate, o satisfacție legalistă. Singura formă de penitență cunoscută în Tradiție este reținerea pentru un timp de la Cuminecătură. Excluderea de la Împărtășanie nu înseamnă însă separare de Biserică. Penitentul primește anafora (**antidoron**) în locul Euharistiei (Sfîntul Ioan Postitorul, can. 33). Mai mult, celui care se pocăiește i se aplică totdeauna metoda economică, a creditului pastoral, nu cea a acriviei, a verdictului aspru (Sinodul trulan, Can. 102). Spovedania are un carac-

ter terapeutic: „*Iată, te-ai făcut sănătos: de acum să nu mai păcătuiești*“ (In. 5, 14).

Euharistia

11. Taina Euharistiei (instituire: Lc. 22, 19-22; 1 Cor. 11, 23-27) ocupă un loc central în viața Bisericii și se deosebește de celelalte Taine, ierurgii și slujbe cultice, prin aceea că aici nu este vorba de împărtășirea tainică a harului, ci de cuminecarea cu Trupul și cu Sângele lui Hristos, „*cărbunele aprins*“ care arde păcatele, pâinea cerească ce se dă spre iertarea păcatelor, spre comuniunea cu Duhului Sfânt, spre viața de veci: „*Mâncare și băutură ai dat oamenilor spre desfătare... iar nouă ne-ai dăruit, prin Fiul Tău, mâncare și băutură duhovnicească și viață veșnică*“ (Didahia, X, 2). Nicolae Cabasila descrie caracterul unic al Împărtășaniei, astfel:

„*Fără îndoială că Hristos Se află în toate Tainele. El Care este și ungere și Botezul și hrana noastră, ba este de față și în cei care iau parte la săvârșirea Sfințelor Taine, împărtășindu-le din darurile Sale, dar, în fiecare din Taine, El este de față în alt chip. Pe cei botezați îi curățește de întinăciunea păcatului și întipărește în ei din nou chipul Său. În cei miruiți face mai lucrătoare puterile Duhului, a căror comoară s-a făcut Trupul Său prin ungere. Când îl duce însă pe credincios la Sfânta Masă și-i dă să mănânce din Însuși Trupul Lui, Mântuitorul schimbă întru total lăuntrul primitorului, împrumutându-i Însăși personalitatea Sa, iar noroiul care primește vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se prefăce în Însuși Trupul Împăratului: ceva mai fericit decât această soartă nici nu s-ar putea închipui. De aceea, Sfânta Împărtășanie este Taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva. Căci, de regulă, după o treaptă vine a doua, după aceasta a treia și apoi tot așa până la cea din urmă. După Sfânta Împărtășanie însă nu mai este loc unde să pășești, de aceea trebuie să te oprești aici și să te gândești cum să faci, ca să poți păstra până la sfârșit comoara pe care ai dobândit-o*“ (Viața în Hristos, IV).

12. Aducerea și slujirea darurilor euharistice au un caracter de jertfă, fără ca Liturghia euharistică să fie o repetare a Jertfei unice de pe Cruce a lui Iisus Hristos. El este „*jertfa cea vie și nejer-*

fită“. Care „*o dată pe Sine ca jertfă Părintelui Său aducându-Se, pururea Se junghie*“. Între cele două venituri ale lui Hristos-Domnul, comunitatea locală aduce, prin episcopul sau prin preotul ei, această „*jertfă duhovnicească și fără de sânge spre pomenirea Paștelui, a morții și a Învierii lui Hristos*“ (Lc. 22, 19) și spre vestirea Împărăției lui Dumnezeu: „*Orî de câte ori mâncați din pâinea aceasta și beți din potirul acesta, vestiți moartea Domnului până va veni El*“ (1 Cor. 11, 26).

În legătură cu caracterul de jertfă al Liturghiei euharistice, se mai pot adăuga următoarele: pâinea care se frânge pe disc arată Trupul lui Hristos care Se frânge pe Cruce, iar vinul care se varsă în potir arată Sângele Lui care Se varsă spre iertarea păcatelor (cf. Mt. 26, 26-28): „*Nu se jertfește Trupul cel înălțat al lui Dumnezeu Cuvântul, coborându-Se din cer, ci cum a zis oarecare dintre Sfinți, însăși pâinea și vinul se prefac în Trupul și Sângele lui Hristos, prin slujirea tainică cu credință, cu frică, cu dor și cu evlavie, a celor care s-au învrednicit de dumnezeiasca preoție, primind schimbarea din acelea în acestea, prin lucrarea și venirea Prea Sfântului Duh: nu făcându-se alt trup decât acela al Domnului: ci, prefăcându-se în acela, nestricăcios și nu stricăcios aflându-se*“ (Teognost, Despre preoție, 73, „Filocalia“, vol. 4, p. 274). Euharistia este astfel singura Taină în care darurile oferite - se prefac în mod real în ceea ce ele semnifică. La Botez, apa nu devine Duh Sfânt, deși este purtătoare de puterea sfințitoare a harului. „*Euharistia, zice sfântul Ignatie, este Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trupul care a suferit pentru păcatele noastre și pe Care Tatăl, în bunătatea Sa, L-a înviat*“ (Către Smirneni, VII, 1). Pentru a exprima caracterul unic al Jertfei lui Hristos, numai o singură Liturghie se celebrează într-o zi liturgică, la același altar, de către aceeași parohie, într-un anumit loc.

13. Cuminecarea sau mănecarea Trupului euharistic nu înseamnă consumarea fizică a Trupului lui Iisus. Trupul Se gustă în mod real, sub forma pâinii și a vinului. Apoi, Trupul și Sângele aparțin Fiului întrupat, răstignit, înviat, înălțat și încoronat ca Domn și nu Tatălui sau Sfântului Duh. Desigur, darurile devin „*euharistie*“ (=mulțumire) prin lucrarea comună a Sfintei Treimi. Și, deoarece Fiul este unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, credincioșii pot spune după împărtășire: „*Am primit Duhul cel ceresc*“. În taina Cuminecării, Hristos Se dă în-

ireg fiecareia, neîmpărțindu-Se și nemieșorându-se în cei care se fac părtași de El.

14. Instituită de Însuși Iisus în Joia Patimilor Sale, în timpul ultimei cine cu Apostolii, **Euharistia** este săvârșită acum **Dumineca**, „Zi în care Dumnezeu, schimbând întinericul și materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos, Mântuitorul nostru în aceeași zi a înviat din morți” (Iustin, *Apologia I*, cap. LXVII). Încă de la începutul Bisericii în Ierusalim, creștinii, părăsind calendarul cultic urmat de Sinagogă și de Templu, n-au mai ținut zi de odihnă și jertfă sâmbăta, ci s-au adunat pentru a celebra „Mulțumirea” (Euharistia) în prima zi a săptămânii, **Dumineca**, pentru o retrăire săptămânală a Paștelui.

Potrivit regulii apostolice transmise de Iustin Martirul, nu poate participa la Euharistie decât numai „cel care crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a trecut prin baia iertării păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos” (*Apologia întâia*, LXVI). Biserica Ortodoxă nu acceptă la Cuminecătură creștini care aparțin unei Biserici ce nu mărturisește aceeași învățătură de credință, mai ales în privința **Euharistiei** și **Preoției**.

Preoția

15. Taina Preoției sau a Hirotoniei (instituire: II Tim. 1, 6; I Tim. 3, 1; Tit 1, 5) este Taina introducerii în succesiunea apostolică, prin consacrare sacramentală, a slujitorilor bisericești, consacrați acelor slujiri pe care Apostolii le-au recunoscut ca fiind după porunca lui Hristos și fără de care identitatea și unitatea Bisericii văzute nu pot fi garantate. Hirotonia nu conferă harisma și demnitatea Apostolilor, unice și netransmisibile, ca membri ai grupului „Celor Doisprezece”. Apostolii - simbolul poporului lui Dumnezeu - au un rol unic, netransferabil de aceea, în această poziție, ei nu au succesori. Primind de la Hristos autoritatea să lucreze în numele Lui (Lc. 10, 16) și să transmită mai departe ceea ce au primit, Apostolii au instituit slujiri care au un caracter și o funcție apostolică. Aceste slujiri au forme diverse, dar ele au fost introduse sub supravegherea Apostolilor și prin punerea mâinilor lor, ritual prin care se dă autoritatea slujirilor (cf. F.A. 13, 3; 20, 28).

16. În ritualul **Hirotoniei**, cele două elemente sunt inseparabile: punerea mâinilor episcopului cu rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt, Care împarte un har special pentru o misiune specifică în Biserică, și trimiterea de a sluji în numele lui Hristos după voia Sa. Slujitorii bisericești (episcopi, preoți și diaconi) nu lucrează în locul lui Hristos, ca și când Acesta ar fi absent. Ei nu sunt propriu-zis vicari, reprezentanți sau înlocuitori. Ei au darul de a manifesta văzut, de a da garanție obiectivă despre prezența continuă și activă a lui Hristos cu poporul Său. Tocmai de aceea, numai episcopii și preoții hirotoniți în continuitate cu Apostolii pot sluji cu puterea Duhului Sfânt, spre predicarea Evangheliei, spre iertarea păcatelor, spre celebrarea Tainelor. Numai ei sunt trimiși prin actul hirotoniei, să dea un semn eficient de lucrarea lui Hristos în mijlocul poporului.

„Dăruirea Sfântului Duh se face prin atingerea mâinilor trupesti (F.A. 8, 17), care transmite, celui care se apropie cu sinceritate și cu adevărat, lucrarea dumnezeiască și harul dumnezeiesc, care la rândul ei se transmite prin această iarăși altuia și prin el iarăși altuia și trece prin succesiune, întinzându-se împreună cu tot timpul” (Grigorie Palama, *Despre împărtășirea dumnezeiască*, 20, „Filocalia”, vol. 7, p. 398).

De altfel, în actul Hirotoniei, pe care episcopul o săvârșește în virtutea succesiunii apostolice: „Darul pe care l-ai vărsat peste Sfinții Apostoli ai binevoit să se întindă până la noi”. Hristos este Cel Care pune mâna. La Hirotonia preotului, episcopul se roagă: „Tu Însuși Stăpâne al tuturor, pe acesta pe care ai binevoit să pui mâinile prin mine, binevoiește să primească acest mare har al Duhului Sfânt... ca să aibă viață vrednică de această mare cinste de preot, dăruită lui prin providența Ta atotputernică” (**Hirotonia preotului**, *Arhieraticon*, p. 80). În orice act sacramental, Arhierul bisericesc este slujitorul Marelui Arhieru ceresc: „Căci nu prin punerea mâinilor mele peste el, ci prin trimiterea îndurărilor Tale celor multe se dă celor vrednici ai Tăi harul” (**Hirotonia diaconului**, *Molitfelnic*, p. 76). Hirotonia episcopului se face numai **Dumineca** în cadrul Liturghiei euharistice.

17. Faptele Apostolilor (Cap. 6; 20, 28; 11, 29-30; 14, 23; 15, 2, 4, 23; 21, 8), ca și epistolele pauline (I Tim. 3, 1-13; 5, 17) atestă existența distinctă și complementară a celor trei slujiri sacer-

dotate, instituite prin Hirotonie. În secolul următor, Sfântul Ignatie al Antiohiei, el însuși episcop, va explica pe larg și simbolismul episcopului, preotului și diaconului. (*Către Filad.* 4; *Către Magn.* 6, 1; 3, 1-2; *Către Tral.* 3). Ca succesori ai Apostolilor, episcopii au o răspundere și o misiune apostolică. Episcopul este conducătorul unei Biserici locale, în calitate de membru al colegiului episcopal, colegiu care reprezintă grupul „*Celor doisprezece*”. Episcopul reprezintă Biserica universală și de aceea are autoritate în Biserica locală. El singurul care conferă Taina în cele trei trepte sau slujiri. Prezbiterii (preoții) exercită funcțiile sacerdotale în unitate deplină cu episcopii. Împreună formează preoțimea sau cinul preoțesc care are răspundere de Biserica locală. Preotul primește de la episcop răspunderea pastorală pentru o parohie. Diaconii se află în serviciul episcopului. Deși n-au preoția necesară săvârșirii Tainelor, ei au diverse funcții în Biserică: predicarea Evangheliei, diaconie.

18. Preoția - harismă și slujire recunoscute și consacrate prin *hirotonie* - se exercită în mai multe direcții:

- *Predicarea Evangheliei* (Efes. 3, 6-9) sau „*slujirea cuvântului*” (F.A. 6, 4), și nu numai simpla citire și interpretare a Sfintei Scripturi (Rom. 10, 14-15), care erau obligatorii și pentru sinagogă (Rom. 15, 4). Predicarea Evangheliei înseamnă, pe lângă vestirea istorică a lui Iisus Hristos și a învățăturii Lui, propovăduirea într-o perspectivă eshatologică (Mt. 24, 31). Desigur că slujirea kerigmatică și misionară nu era privilegiul exclusiv al celor hirotoniți. *Didahia* menționează profeți și didascahi itineranți.

- *Săvârșirea Sfintelor Taine* și, în primul rând, a *Euharistiei* (I Cor. 14, 16-17; I Tim. 2, 1). Prezbiterii nu sunt altceva decât „*iconomi ai harului*” (I Pt. 4, 10). Adevărata Euharistie este cea celebrată de „*episcop*” sau de cel cărui episcopul i-a îngăduit (*Către Smirneni*, 8, 1).

- *Slujirea pastorală* (I Cor. 12, 18) care nu înseamnă doar a conduce și a oficia, ci, mai ales, a păstori, adică a apăra, a oferi o hrană, a întreține prin jertfă, Iisus Hristos. Se numește pe Sine „*Păstorul cel bun*”, întrucât își pune viața pentru oile Sale (In. 10, 11). Prin porunca „*Paște oile Mele*” (In. 21, 16-18), Petru și ceilalți Apostoli, ca și urmașii lor, sunt chemați să actualizeze pentru fiecare generație, loc și timp, actul în care Hristos Însuși pe Sine S-a dat pentru viața lumii.

- *Ierarhia în Biserică* nu este o instituție ecleziastică, de sine stătătoare, deoarece și mireni participă la preoția lui Hristos. Nicolae Cabasila (*Viața în Hristos*, III, 1-3) face o analogie între Hirotonia preoților și Mirungerea celor botezați, deoarece ambele se fac prin punerea mâinilor și invocarea Duhului Sfânt: „*Dumnezeiescul har Care vindecă orice slăbiciune și împlinește orice lipsă*”, „*Pecetea darului Duhului Sfânt*...”.

Cununia

19. Cununia (instituire: Efes. 5, 25, 32) este cea dintâi dintre Tainele creștine amintite de Noul Testament (In. 2, 1-11; Mt. 19, 4-6). De fapt, căsătoria (alianța matrimonială) există și în Vechiul Testament, dar Iisus îi dă o semnificație unică, sacrală, eternă. Nunta este Taina în care se binecuvântează unirea bărbatului cu femeia, cu trup și suflet, într-un mod unic. Unii exegeți biblici cred că textul: „*Acolo unde sunt doi sau trei uniți în numele Meu*” (Mt. 18, 20) se referă la unirea dintre bărbat și femeie.

Ritualul de consăcrare a perechii bărbat-femeie cuprinde:

- Liberul consimțământ sau legătura naturală bazată pe iubire, a celor care se căsătoresc, membri botezați ai Bisericii. Acest contract matrimonial este indispensabil nuntii, dar aceasta nu o face o instituție divină.

- Caracterul sacramental propriu Nuntii îl dă binecuvântarea unirii (măinilor) împreună cu ritualul încoronării săvârșit de preot, în numele lui Hristos și după modelul unirii lui Hristos cu Biserica. Mireasa Sa (Efes. 5, 25-32), prin care se dăruiește un har special mirilor. Momentul principal al Tainei este rugăciunea de unire a soților: „*Și acum, întinde mâna Ta din Sfântul Tău locaș și unește Tu Însuși pe robul Tău (N) și roaba Ta (N), pentru că de Tine se însotește bărbatul cu femeia. Unește-i pe ei într-un singur trup, încununază-i cu dragoste, dăruiește-le lor roadă pântecelui, ca să dobândească mulțime de copii*”. Cu mâinile împreunate, soții primesc cununile pe cap ca semn al alianței lor, cu binecuvântarea: „*Se cunună robul lui Dumnezeu*...”. Preotul îi conduce pe cei cununați împreună cu nașii lor, într-o ocolire, ca la Botez.

- Ca orice Taină, Cununia trebuie să se officieze în legătură cu Liturghia. Prin iconomie, este permis să se facă separat de Liturghie, iar împărtășania să fie înlocuită cu pâine și cu vin, binecuvântate.

20. Scopul Căsătoriei este o unire completă între soți, care să asigure sfîntirea reciprocă (I Cor. 7, 14), integritatea familiei prin fidelitate comună, nașterea pruncilor, ordinea morală a societății și a creației. Semn al fidelității și al alianței cu Hristos, Căsătoria este unică. Este o legătură conjugală indisolubilă (Mt. 19, 9), o monogamie perpetuă. Iisus Hristos a interzis **divorțul** - *diachyghion, repudium* (Mat. 5, 3; 19, 6; Mc. 10, 9), deoarece separarea soților împinge la adulter, iar Apostolul Pavel vorbește despre cinstea căsătoriei (Evr. 13, 4). Adulterul este păcat deoarece uzurpă fidelitatea unui soț. De asemenea, divorțul este în contradicție cu indisolubilitatea căsătoriei. Biserica nu permite recăsătorirea. Totuși, ea admite divorțul ca o concesie. Prin moartea unui soț căsătoria este stinsă (Rom. 7, 2; I Cor. 7, 39). Tot prin iconomie, Biserica poate să accepte prin pocăință și mărturisirea păcatelor a doua sau a treia căsătorie, dar niciodată a patra. Recăsătorirea are totdeauna un caracter penitențial (după Sfântul Vasile cel Mare, canonul 5, cei recăsătoriți nu sunt excluși de la Cuminecătură, dar trebuie să se abțină, în semn de pocăință, doi ani). Biserica recomandă văduvelor să rămână necăsătorite, căci moartea nu rupe unirea dintre soți.

21. Retinerea de la relații sexuale proprii soților, cât și căsătoria sunt legitime din punct de vedere natural și moral. Celibatul, ca și castitatea conjugală, este o recomandare, nu o poruncă (I Cor. 7, 5-8). Căsătoria nu trebuie să fie redusă la simpla satisfacere a instinctelor sexuale, nici ca remediu împotriva concupiscentei, care ar fi rea în sine. De asemenea, Căsătoria n-a fost niciodată justificată exclusiv prin procreație, naștere de prunci. Căsătoria implică nașterea de copii (I Tim. 2, 15), dar ea este mai mult decât aceasta (I Cor. 7, 4-5), este, adică, dăruirea reciprocă a trupului: „*Să nu vă lipsiți unul de altul*”. În inlimitatea bărbatului și femeii uniți prin Nuntă, sexualitatea lipsită de procreație, mai ales, în caz de sterilitate, nu se cade să fie condamnată, fără a considera motivele naturale și morale.

22. Refuzul căsătoriei pentru motive de confort, lux, libertate, frică de răspundere, ură față de

copii, nu intră în disciplina creștină. De asemenea, morala creștină interzice practici care pun în joc demnitatea și libertatea persoanei: relațiile sexuale cazuale, cu diferite persoane, homosexualitatea, avortul, masturbarea, libertatea erotică în general. Toate acestea sunt subiecte delicate, care nu trebuie să fie judecate legalist, fără examinarea conștiinței persoanelor în cauză, sub îndrumare spirituală și pastorală serioasă.

23. Cununia se administrează celor botezați în aceeași Biserică, cea Ortodoxă. Căsătoriile mixte, cu neortodocși, care se fac fără presiuni din partea altei Biserici, pot să fie binecuvântate, cu condiția ca soțul ortodox să continue să rămână fiu al Bisericii sale și să lucreze pentru unitatea Bisericilor. În asemenea situații, preotul trebuie să ceară îndrumarea episcopului său: „*Trebuie ca cei care se însoară și cele care se mărită să facă unirea cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul, și nu după poftă. Toate să se facă spre cinstea lui Dumnezeu*” (Ignatie Teoforul, *Către Policarp*, V, 2).

Maslul

24. Maslul este Taina în care cel bolnav fizic, prin ungerea cu untdelemn sfîntit și prin invocarea harului Sfântului Duh de către preoți, recapătă sănătatea și integritatea firii sale odată cu tămăduirea trupului și cu iertarea păcatelor. O referință directă despre această Taină se găsește în Epistola lui Iacov (5, 14-15): „*Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii ca să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica, și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui*”. Una din slujirile mesianice ale lui Hristos este cea taumaturgică, așa cum reiese, de altfel, din cele șapte pericope evanghelice care se citesc la Taina Maslului (In. 5, 26-37; 19, 1-10; Mt. 10, 1, 5-6; 7, 14-23; 25, 1-13; 15, 21-28; 9, 9-13). Preoții Bisericii, prin puterea Duhului Sfânt, continuă în Biserică slujirea pe care Însuși Iisus a încredințat-o Apostolilor Săi: „*Și mergând, ei (cei doisprezece) propovăduiau pocăința. Și scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau*” (Mc. 6, 12-13). Taina tămăduirii prin rugăciune și ungere nu trebuie confundată cu harisma vindecărilor (I Cor. 12,

28). Tămăduirea trupului - însoțită de iertarea păcatelor - este unul din semnele anticipate ale Împărăției lui Dumnezeu: „Puterea Domnului se arată în tămăduiri” (Lc. 5, 17).

25. Maslul cuprinde câteva elemente principale:

- Pocăința, deoarece iertarea păcatelor stă la originea tămăduirii bolii. Păcatul și suferința merg împreună așa cum sufletul și trupul sunt inseparabile în firea umană: „Ce este mai ușor? A zice: iertate sunt păcatele tale, sau a zice: Scoală-te și umblă? Iar ca să știți că Fiul Omului are pe pământ puterea să ierte păcatele, a zis slăbănogului: Tăie-ți zic: Scoală-te, ia patul tău și mergi la casa ta” (Lc. 5, 23-24).

- Citirea celor șapte pericope biblice, din Apostol și din Evanghelii, care înseamnă că actul tămăduitor nu este intervenție medicală sau o vindecare miraculoasă, ci un act de compasiune a lui Hristos, „doctorul sufletelor și al trupurilor. Cel Care poartă fără durere neputințele noastre, cu a Cărui rană toți ne-am vindecat. Căci precum este slava Ta, așa este și mila Ta”, de aceea El a poruncit să

iertăm de șaptezeci de ori câte șapte celor care cad în păcate;

- Șapte rugăciuni pentru binecuvântarea untdelemnului, însoțite de tot atâtea ungeri ale bolnavului de către preoți (șapte sau măcar doi), spre sănătate și spre izbăvire de toate bolile; untdelemnul este simbolul milei dumnezeiești (Lc. 10, 33-34), al bucuriei și al sfînteniei: „Căci n-ai binevoit a ne curăți prin sânge, ci ai dat în untdelemnul sfințit chipul Crucii”. „Șapte rugăciuni, ungeri și preoți” și cât mai mulți credincioși, înseamnă plenitudinea Bisericii, care, întocmai ca un organism, resimte suferința, infirmitatea și neputința unui mădular: „Dacă un mădular suferă, toate măduarele suferă împreună” (I Cor. 12, 26).

26. Taina Maslului se dă oricărui bolnav în vederea vindecării în orice caz de suferință, la orice vârstă. Ea nu este o pregătire pentru moarte („*extremum unctionis*”) și nici nu se practică o singură dată în ultimele clipe ale vieții („în articulo mortis”), fără speranța însănătoșirii, cum se practică în Biserica romano-catolică. Desigur, preoții se roagă „să se facă voia Lui”, căci „nimeni nu este fără de păcat pe pământ”.

Bibliografie

- Sabin Verzan, *Preoția ierarhică sacramentală în Biserica Ierusalimului*, în „Ortodoxia”, XLII, 1990, nr. 1, pp. 15-90;
- Enc. Braniște, *Explicarea Sfîntelor Taine de inițiere: Botez, Mirungere, Euharistie*, București, Editura Arhiepiscopiei, 1990;
- *Le Sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Eglise* (Raportul comisiei mixte ortodoxo-catolice), *Irenikon*, t. LXI, nr. 3, 1988, pp. 347-359.

Comentariu

„Slujba cinstitei preoți și puterea ei de împăcare și înduplecare a lui Dumnezeu, atât de mult întrece orice psalmodie și orice rugăciune, cât soarele, stelele. Căci pe înșuși Unul născut îl jertfim, îl punem înaintea și-L aducem spre împăcare, pe Cel junghiat în dar pentru păcătoși, din iubirea de oameni. Și nu numai pentru iertarea păcatelor, ci și pentru cele ce ne rugăm spre folosul

nostru, dacă nu ne este conștiința întinată. Și trupul unit cu Dumnezeu are ca un cărbune aprins toată materia fărădelegilor și luminează inimile celor care se apropie cu credință. Asemenea și dumnezeiescul și cinstitul Sânge spală și curățește, mai mult decât orice isop, toată pata și întinăciunea celor care îndrăznesc să se apropie de cele Sfinte cât pot de curăți, dacă s-ar mai fi întâmplat să rămână ceva” (Teognost, *Despre pustie*, 72, „Filocalia”, vol. 4, p. 274).

XXI. Celebrarea liturgică a Euharistiei

1. Toți Evangheliștii sinoptici, Pavel și Ioan (în sinagoga din Capernaum, Ioan 6, 31-35) menționează Taina Euharistiei. Cuvintele de instituire s-au păstrat în mai multe versiuni: Mt. 26, 17-29; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 7-20; I Cor. 11, 23-26, dar în Noul Testament nu se găsește slujba în amănunt a Liturghiei de azi. Cea mai veche descriere o găsim la Iustin Martirul (cca. 155), care explică împăratului Antoniu Piu (138-161) cum celebrează creștinii Euharistia, citând rugăciunile și gesturile principale. De asemenea, *Didahia* (cap. IX-X) amintește de frângerea pâinii sau Euharistia.

2. Din punctul de vedere al momentului și al scopului instituirii, Euharistia este împlinirea paștelui iudaic (cf. In. 6, 31-35). La ultima Cină cu Apostolii, în timpul unei mese pascale, Hristos anticipează Paștele nou, care-l desăvârșește pe cel vechi și care constă în trecerea umanității la Tatăl, prin moartea și prin învierea Fiului întrupat. Frângerea pâinii, ritual iudaic pe care-l folosește și Hristos (Mt. 26, 26; I Cor. 11, 24), este semnul care anticipează jertfa Sa pe Cruce ca „Mielul lui Dumnezeu Care ridică păcatele lumii”. În Jertfa Sa, El instituie un nou legământ: „Acesta este Sângele Meu, al Legământului celui nou, Care se varsă pentru mulți” (Mc. 14, 24). **Frângerea pâinii** s-a practicat de la început și rămâne semnul de recunoaștere al creștinilor (F.A. 2, 42, 46).

3. Liturghia ortodoxă actuală provine din secolul IX, deși rugăciunile euharistice sunt din secolele IV-V. Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, care se săvârșește în mod curent (cea a Sfântului Vasile cel Mare numai de zece ori pe an, iar Liturghia Darurilor mai înainte Sfântă este rezervată pentru perioada postului Paștilor), face parte din ritul bizantin sau constantinopolitan, fiind o sinteză făcută la Constantinopol din Liturghiile folosite în Antiohia și în Cezareea, practică începând cu secolul IV. Liturghia are două mari părți: **Liturghia catehumenilor** (cei instruiți și pregătiți pentru Botez) sau adunarea poporului (în grecește *synaxis*), după modelul sinagogii (Is. 11, 12) sau Liturghia cuvântului (*kerygmatică*), deoarece are în centrul ei citirile biblice, procesiunea cu Evanghelia-simbolul Cuvântului lui Dumnezeu și predica. Vestea mântuirii în Hristos va ajunge la

toate neamurile, înainte de a doua venire a Sa (Mc. 13, 10); **Liturghia credincioșilor sau euharistică sau Pasca - Paștile**, având în centru consacrară darurilor în Sfintele Taine Care se dau celor care au primit Evanghelia și Botezul și au mărturisit credința, ca să devină astfel martori ai lui Hristos în lume. Cele două părți sunt complementare, inseparabile. Biserica trăiește prin Cuvânt și prin Taine, prin cuvântul lui Dumnezeu care este viu și veșnic (I Pt. 1, 23) și prin pâinea euharistică (F.A. 2, 42-46).

4. Liturghia (care înseamnă acțiune comună, publică a poporului) euharistică este un singur act de cult care include mai multe aspecte:

- Adunare (*synaxis*) a poporului pentru pomenirea - memorial - Paștelui lui Hristos și actualizarea Jertfei pe care o aduce, de bună voie, în trupul Său, Tatălui, pentru răscumpărarea păcatelor lumii. „*Faceți aceasta întru pomenirea Mea*”. Liturghia celebrează ceea ce a făcut El și aceasta până ce vine din nou: „Pomenind și noi Patimile Lui Care ne-a mântuit” (Lit. Sf. Vasile);

- Jertfa euharistică, prin ofranda sacramentală a sacrificiului unic al lui Hristos, Care S-a adus o dată pentru totdeauna sau prezența sacramentală a Jertfei lui Hristos. Hristos Insuși, Arhierul veșnic și Mijlocitorul unic al Noului Legământ, este Cel Care aduce și Cel Care Se aduce, prin mijlocirea preoților Săi, fiind prezent real cu Trupul care se frânge și cu Sângele care se varsă, sub forma darurilor euharistice, de pâine care se frânge și de vin care se varsă, sfințite și schimbate prin acțiunea Duhului Sfânt (epicleza). De fapt, totul îi aparține și Jertfa unică de pe Golgota și Jertfa euharistică de pe altarul Bisericii: „*Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate*”;

- Aici se află și jertfa de mulțumire, de binecuvântare și de laudă adusă Tatălui pentru harul dăruit în Hristos: „*Pe Tine Te laudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție Ți mulțumim Doamne*” (cf. Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24). E vorba de **dăruirea credincioșilor**, în calitatea lor de preoți unși și consacrați prin Botez, împreună cu Hristos, în trupul Său tainic. Biserica: „*Pomeneste, Doamne, pe cei care Ți-au adus Ție aceste daruri și pe cei de la care și prin care au fost*

aduse, și pe cel pentru care au fost aduse". „De aceea stau Sfintele descoperite înaintea noastră, după **Simbolul credinței**, pe Sfânta Masă, având să fie sfințite, cu și cum s-ar ruga în oarecare chip pentru cei care le aduc și ar striga cu graiuri negrăite către Cel Care locuiește în ceruri. Căci Acela privind, nu trece cu vederea, și văzând, nu-și întoarce privirea, amintindu-și umilirea (chenoza) cea de bună voie pentru păcătoși și coborârea negrăită și jughiereea cea de oameni iubitoare. Fiindcă nu îndreptați fiind noi, ne-a dăruit prețul de răscumpărare și mântuirea prin Patimile Sale, Bunul și răbdătorul de rău, ci păcătoși fiind, ne-a mântuit și ne-a chemat iarăși la Sine." (Teognost, *Despre preoție*, 74, „Filocalia", vol. 4, p. 275);

- Pentru a pune în valoare sacrificiul unic al lui Hristos, Liturghia se celebrează de același preot numai o singură dată la același altar în aceeași zi. Pentru a sublinia caracterul eclezial al ofrandei sacramentale, Liturghia se celebrează în numele tuturor și pentru toți, nu în particular sau cu un scop privat;

- Cîna domnească - *kyriakon deipnon*, *coenă dominică* (I Cor. 11, 20), împărtășirea (*koinonia*) sau cuminecătura cu Trupul și Sângele lui Hristos (I Cor. 10, 16-17), este necesară pentru mântuire, deoarece răscumpărarea s-a făcut în Trupul Său: „Eu sunt pâinea vieții" (In. 6, 35). În Euharistie „punând înainte figurile (cele ce închipuiesc) Trupul și Sângele Hristosului Tău" (Lat. Sf. Vasile), El este Marele Arhiereu Care **aduce**, Mielul lui Dumnezeu Care **Se aduce**, dar și Domnul și Împăratul Care **primește** și **Se împarte**;

„Liturghisind Cuvântul în Sine rezidirea noastră, S-a jertfit Însuși pe Sine pentru noi prin Cruce și prin moarte și dă purirea Trupul Său neprihănit să fie jertfit și ni-L înbie în fiecare zi spre hrană susținătoare de suflet. Astfel, mîncînd Trupul și bînd Sângele preacinstit al Său, putem să ajungem, într-o simțire a sufletului, prin împărtășire, mai buni decît suntem. Amestecăți cu acestea, suntem prefăcuți din ceea ce e mai mic în ceea ce e mai mare și uniți în chip îndoit cu Cuvântul îndoit, adică prin trup și suflet rațional, cu Dumnezeu Cel întrupat și de-o-ființă cu noi după trup, cu să nu fim ai noștri, ci ai Celui Care ne-a unit pe noi cu Sine, prin masa nemuritoare, și ne-a făcut să fim prin lucrare ceea ce este El prin fire" (Nichita Stănilă, *op.cit.*, „Filocalia", vol. 6, p. 298);

- Euharistia este „leacul nemuririi" (Sfântul Ignatie), pregustarea Cinei de nuntă a Mielului (Apoc. 19, 9), participare la „masa cealaltă" care se infunde chiar în camera Mielului, acolo unde Hristos nu mai este nici Pâine, nici Paști, ca aici și acum;

- Fără Euharistia săvârșită de episcop sau de preot - chipul lui Hristos, comunitatea creștină (*synaxis*) nu poate fi recunoscută ca Biserică (*ekklesia*) (cf. Ignatie al Antiohiei, *C. Smirneni* 8, 1), după cum creștinul, fără cuminecarea continuă cu Sfintele Daruri, nu poate fi recunoscut ca mîdular viu al parohiei;

- „Euharistia va dărui lumii contemporane gustul realității eshatologice, care pătrunde în istorie și face posibilă, în spațiu și în timp, îndumnezeirea noastră. Fără această dimensiune dată lumii ca Euharistie, nici o practică pastorală și misionară, nici o diplomatie în dialogul cu lumea și nici un sistem etic nu ar reuși să transforme în Hristos lumea modernă". (Mitrop. Ioannis Zizioulas, *Euharistia- premisă a zilelor din urmă*).

Poziții confesionale

Biserica romano-catolică recunoaște cele trei aspecte ale Euharistiei: comemorarea unui eveniment: Întruparea lui Iisus și Jertfa Sa de răscumpărare, oferind viața Sa proprie; mulțumire - euharistie - și laudă pentru darurile lui Dumnezeu; sacrificiu, nu repetarea sacrificiului lui Hristos, ci actualizarea lui și participare prin cuminecătură, de unde și aspectul de Cîină. Despre **prezența reală**, catolicii spun că, prin consacrare, ceea ce se vede din pâine și din vin rămâne, dar ceea ce se schimbă este substanța pâinii și a vinului care devin Trup și Sânge. Această schimbare de substanță se numește **transsubstanțiere**, dogmă stabilită de Conciliul din Trident (1545-1563) contra lui Luther.

Aici, poate să fie amintită și teoria despre prezența lui Hristos în materiile euharistice prin transsubstanțiere (*Catehism catolic*, nr. 1376). Termenul a fost folosit de Conciliul din Trident (1545-1563), după care, prin consacrarea pâinii și a vinului, se operează o schimbare de substanță a pâinii în substanța Trupului și cea a vinului în substanța Sîngelui lui Hristos. Teologia ortodoxă preferă să vorbească de **prefacere** (schimbare, arătare) a elementelor euharistice în Trupul și Sângele lui Hristos, dar n-a făcut speculații asupra

modului de prefacere. Tradiția ortodoxă n-a făcut speculații despre modul de prefacere sau de convertire a elementelor euharistice. Sfântul Ioan Hrisostom, autorul Liturghiei răsăritene, crede în eficacitatea cuvintelor de instituire rostite de preot. Sinodul din Ierusalim, convocat de patriarhul Dositei, în 1672, pentru a combate ideile protestante din *Mărturisirea* lui Chiril Lucaris, aprobă termenul *metousiosis* - schimbare de substanță. În schimb, a precizat că această prefacere este o acțiune a Duhului Sfânt, Care este invocat printr-o rugăciune specială (*epicleza*), după rostirea cuvintelor de instituire a Euharistiei. Duhul Sfânt vine să prefacă nu numai darurile oferite, ci și comunitatea care le aduce. Teologia ortodoxă nu acceptă teza că Taina lucrează *ex opere operato* (prin faptul însuși că ritualul este implinit), în sensul că aceasta ar face inutilă epicleza, invocarea Duhului Sfânt.

Pentru protestanți, Sfânta Cină împreună cu Botezul sunt singurele Taine recunoscute de Biserică, ele ar fi o comemorare, o cină simbolică în care se reamintește moartea și Învierea lui Hristos.

Biserica nu poate să ofere Tatălui Sacrificiul lui Hristos, de vreme ce Sacrificiul Crucii a fost săvârșit o dată pentru totdeauna. În comuniune, Hristos este în mod real prezent în duh. Se dă credincioșilor și îi invită să primească pâinea și vinul. Luther s-a opus teoriei transsubstanțierii și a vorbit de *consubstanțiere*: pâinea și vinul sunt, în același timp, pâine și vin și Trup și Sânge al lui Hristos. Zwingli (1484-1531), reformator elvețian, crede că Cina este un simbol al prezenței lui Hristos. „*Acesta este Trupul Meu*” vrea să spună: „*Acesta simbolizează - semnifică - Trupul Meu*”. Calvin combină cele două poziții: Cina nu e numai o comemorare; pâinea și vinul rămân ceea ce sunt, dar Hristos este prezent real, în mod spiritual. Deci, nu e vorba de prezența sacramentală a Sacrificiului lui Hristos.

Toate Bisericile recunosc Euharistia ca sacramentul central al creștinismului, dar aceleași Biserici nu cultivă comuniunea euharistică. O contradicție, un scandal, o contra mărturie!

Bibliografie

- Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București: EIB, 1972;
- D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova: Editura Mitropoliei, 1986;
- Alexandre Schmemmann, *Euharistia*, București: Editura Anastasia;
- Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London, 1960, pp. 238-398;
- O. Căciulă, *Jertfa euharistică*, Buzău: Ed. Ingerul, 1940.

Comentariu I:

Ce trebuie să credem despre Jertfă

N. Cabasila, *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, cap. XXXII, (ediția 1989), p. 79.

Jertfa nu se săvârșește nici înainte și nici după ce s-a sfințit pâinea, ci chiar în timpul sfințirii. În felul acesta, nu stărbim și nu schimbăm nimic din cele ce trebuie să credem despre Jertfă, și anume:

1) Că ea nu este numai o închipuire sau un simbol al Jertfei Domnului, ci însăși Jertfa cea adevărată;

2) Că ceea ce se aduce ca jertfă nu e pâinea, ci Însuși Trupul lui Hristos;

3) Că jertfa Mielului lui Dumnezeu e una singură, adică cea adusă pe Crucă.

1) Să vedem, mai întâi, dacă sfințirea darurilor este o jertfă adevărată, iar nu o simplă închipuire a Jertfei. Jertfa Mielului lui Dumnezeu a constal în prefacerea din ceva nejunghiat în ceva junghiat. Dar un act de prefacere avem și în Liturghie. Aici, pâinea nejertfită se prefăce, prin sfințire, în ceea ce a fost jertfit: adică, din pâine nejunghiată ea se prefăce în Însuși Trupul Domnului, Care a fost

junghiat cu adevărat. Astfel, precum Jertfa Mielului a fost efectuată printr-o prefăcere, tot așa și aici, existând un act de prefăcere, avem o jertfă adevărată; căci pâinea se prefăce nu într-un simbol, ci în chiar obiectul junghierii, adică în Însuși Trupul cel jertfit al Domnului;

2) Dacă pâinea ar fi jertfită fără să se fi prefăcut în Sfântul Trup atunci ar însemna că junghierea are loc într-ânsa și că deci am aduce o jertfă de pâine. Am văzut însă că, atât pe Golgota cât și la sfințirea darurilor, materia de jertfă a suferit o prefăcere; atunci, Mielul nejertfit s-a prefăcut într-unul jertfit, iar, acum, pâinea s-a prefăcut în Trupul lui Hristos. De aceea spunem că junghierea are loc nu în pâine, ci în Trupul lui Hristos, pe Care-L avem în față; ea este și se numește, pe bună dreptate, Jertfa Mielului lui Dumnezeu, iar nu jertfă de pâine;

3) Dacă așa stau lucrurile, atunci se înțelege de la sine că nimic nu ne mai obligă să presupunem că ar exista mai multe jertfiri ale Trupului Domnului. Într-adevăr, Jertfa însăși constă nu din junghierea Mielului în clipa sfințirii darurilor, ci din prefăcerea pâinii în Mielul cel junghiat; nu e vorba deci de o nouă junghiere a Mielului, ci de un act de prefăcere. Prin urmare, darurile ce se prefac pot fi oricât de multe, iar prefăcerea se poate repeta de tot atâtea ori, dar Trupul lui Hristos, în Care se prefac darurile, rămâne totdeauna unul și același. Și după cum există un singur Trup al Domnului, tot așa, și o singură junghiere a Lui.

Comentariu II:

Căldura credinței pline de Duhul Sfânt

„Odinioară, Mângâietorul S-a pogorât după ce toată lucrarea lui Hristos fusese plinită, iar acum Se sâlășluiește în cei care se împărtășesc după ce cu vrednicie Jertfa a fost adusă și darurile s-au sfințit. În rânduiala sfintei slujbe de până acum, s-a înscris în pâine ca pe o tăbliță, întreaga iconomie a lui Hristos: L-am văzut pe Dânsul, ca într-o icoană, mai întâi, ca prunc, apoi, dus la moarte, răstignit și împins în coastă; după aceea, am văzut cum pâinea s-a prefăcut în Însuși Prea-sfântul Trup. Care a pătimit cu adevărat cele de mai sus și, apoi, a înviat, S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui. După toate acestea, trebuia să se închipuie și sfârșitul lor, pentru ca

săvârșirea Tainei să fie deplină, adăugându-i-se această încheiere a întregii lucrări și economii dumnezeiești.

Căci, care este rezultatul și urmarea Patimilor, învățăturii și faptelor Mântuitorului? Nimic altceva decât venirea Sfântului Duh în Biserică, dacă le privim pe acestea în legătură cu noi. Prin urmare, după cele dinainte, se cuvenea să se înfățișeze, în Sfânta Liturghie, și această venire. Ea este înfățișată prin turnarea apei calde în Sfintele Taine. Căci această apă, fiind prin firea ei apă, dar având și căldura focului, Îl închipuiește pe Sfântul Duh. Care e numit și apă, dar Care S-a arătat și în chip de limbi de foc când S-a revărsat peste Apostoli, iar momentul acesta din Liturghie amintește ziua pogorării Sfântului Duh; atunci S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum, apa aceasta se adaugă după ce Darurile s-au desăvârșit.

Căci, în Sfintele Taine, este întruchipată Biserica, deoarece ea e Trupul lui Hristos (în parte Trup și mădular al lui Hristos). Odinioară, Biserica L-a primit pe Sfântul Duh după înălțarea lui Hristos la ceruri, iar, acum, ea primește darul Sfântului Duh, după ce sfintele Daruri au fost primite în altarul cel mai presus de ceruri, deoarece ni-L trimite în schimb Dumnezeu, Care le-a primit pe dânsule după cum am spus mai înainte. Pentru că Mijlocitorul e același, atunci, ca și acum: „Însuși Sfântul Duh” (Nicolae Cabasila, Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii, cap. 37).

Comentariu III:

„Să nu oprești, din cauza păcatelor mele, harul Sfântului Tău Duh”

„Dar de ce se roagă preotul să nu fie oprit harul de la Sfintele Daruri, din pricina păcatelor lui? Pentru că harul lucrează de două ori în cinstitele daruri: o dată se sfințesc ele și, altă dată, când harul ne sfințește pe noi, printr-însele. Când e vorba de prima lucrare, adică de sfințirea darurilor, nimic nu o poate împiedica să se împlinească, deoarece ea nu e operă virtuții omului și deci nu poate fi oprită din pricina păcatelor omenești. Însă, cea de a doua lucrare, adică sfințirea credincioșilor, este neapărat condițională de râvna sau conlucrarea noastră înșine; de aceea poate să fie împiedicată de reaua noastră voință. Căci

harul ne sfințește prin Sfintele Daruri, numai dacă ne-a găsit pregătiți pentru sfințire; însă dacă ne-a aflat nepregătiți, nu ne aduce nici un câștig, dimpotrivă, ne pricinuieste o nemăsurată pagubă" (N. Cabasila, *Tălcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, XXXIV, pp. 82-83).

Nu fiind drepti sau vrednici, ci fiind păcătoși, ne-a mântuit Dumnezeu. La fel, Hristos ne împarte Sfintele Daruri nu din cauza meritelor sau a vredniciei noastre, ci pentru că vrea să ne cuprindă

în comuniunea Lui. Invitat la „Cina credinței”, creștinul trebuie să fie de o credincioșie totală: „Nu voi spune vrăjmașilor Tăi Taina Ta, nici sărutare ca Iuda Îți voi da”. El se roagă cu încredere deplină: „Doamne, nu sunt vrednic să intri sub acoperământul meu, în casa sufletului meu, pentru că este goală și surpată și nu vei afla loc vrednic unde să-ți pleci capul; ci, fiindcă Tu voiești să fi cuprins de mine, cred în Tine, cu nădejdea în îndurările Tale” (*Slujba de împărtășire a celui bolnav*).

XXII. Lumea care va să vină. Eshatologia

(Vezi: „Învățătura ortodoxă despre viața viitoare”, în „Ortodoxia”, XXXVI (1984), nr. 1, pp. 9-28)

1. „Cu alte cuvinte, trei piedici stau în calea omului spre Dumnezeu: firea, păcatul și moartea. De toate aceste trei piedici Domnul îi dă omului putere să se elibereze, ba, încă, chiar să se și unească cu Sine, după ce le-a înlăturat pe toate, una după alta: pe cea a firii, prin Întrupare, pe a păcatului, prin Răstignire, iar zidul cel din urmă, al morții celei tiranice - din care a ridicat toată firea - prin Înviere. Iată pentru ce zicea, Sfântul Pavel că «dușmanul cel din urmă care va fi biruit e moartea». Și doar nu i-ar fi spus dușman (1 Cor. 15, 26) dacă nu ar fi o piedică pentru viața cea adevărată, căci moștenitorii Dumnezeului celui fără de moarte trebuie să fie liberi de orice stricăciune «căci nestricăciunea n-o poate moșteni stricăciunea», după cum stă scris. Iar după învierea cea de obște, a căreia pricină este chiar Mântuitorul, privirea «prin oglindă» va fi lăsată la o parte ca și «ghicitura», iar «cei curași cu inimă vor vedea pe Dumnezeu», față către față» (1 Cor. 13, 12) (N. Cabasila, *Viața în Hristos*, III, 2).

2. Moartea corporală (1 Tes. 4, 13-14), „ceasul de pe urnă”, „plecarea” este o realitate naturală, iminentă și implacabilă: „Căci ce este viața noastră?... Abur sunteți, care se arată o clipă, apoi pieri” (1c. 4, 14). Continuitatea între viața trupească și viața veacului ce va să vină (1 Tim. 4, 8) este întreruptă de moartea fizică, biologică sau „adormirea”, adică întoarcerea trupului în pământ

tul din care a fost creat și a sufletului în „latura celor vii și locașurile dreptilor și sfinților”. Moartea este generală, ea vine la fel și pentru cel drept și pentru cel păcătos, căci „pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Fac. 3, 19). Adusu-mi-am aminte de prorocul care strigă: eu sunt pământ și cenușă; și, iarăși, m-am uitat în mormânt și am văzut oase goale și am zis: Oare, cine este împăratul sau ostașul, bogatul sau săracul, dreptul sau păcătosul?”

Străină este taina morții: „Plâng și mă tânguiesc, când gândesc la moarte și văd zăcând în mormânt frumusețea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu: desfigurată, fără mărime și fără chip. Ce taină este aceasta, ce s-a întâmplat cu noi? De ce ne-am dat stricăciunii? De ce ne-am înjugat cu moartea? De ce am călcat poruncile lui Dumnezeu? De ce, lăsând hrana vieții, am mâncat mâncare amară și aducătoare de moarte? Cum ne-am înșelat, lipsindu-ne de viața cea dumnezeiască?” (*Slujba înmormântării*).

3. Pentru credință, moartea „a intrat în lume” din cauza păcatului omului și este „plata păcatului” (Rom. 6, 23; Fac. 2, 17; 3, 3; 3, 19), nefiind nici creația lui Dumnezeu, nici co-naturală ființei create. Înțelepciunea afirmă cu tărie aceasta: „Dumnezeu n-a făcut moartea și nu Se bucură de pieirea celor vii. El a zidit toate lucrurile spre viață și făpturile lumii sunt izbăvite; întru ele nu este sămânță de pieire și moartea nu are putere asupra pământului” (1, 13-14). „Dumnezeu l-a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale. Iar prin pizma diavolului moartea a

intrat în lume și cei care sunt de partea lui vor ajunge s-o cunoască" (2, 23-24). În moarte, ca și în viață, toți oamenii sunt urmași lui Adam. După păcat, acesta pierde starea de nestricăciune, este depărtat de la comuniunea cu Dumnezeu, nu are acces la pomul vieții. Adam nu-L mai recunoaște pe Dumnezeu ca Principiul vieții; de aceea, pune femeii sale numele Eva, adică viață, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii (Facere, 3, 20).

4. Pentru cei care mor în nădejdea învierii, moartea omului, proprie condiției umane, este trecerea spre condiția umanității lui Hristos, pe care a transformat-o prin moartea și prin Învierea Sa deci trecerea spre o viață nouă, El Care, deși S-a înfricoșat de moarte (Mc. 14, 33-34; Evr. 5, 7-8) a dorit-o (Lc. 23, 46), a asumat-o de bună voie în trupul Său și a inversat efectele ei (Rom. 5, 15-21). Moare Hristos și înviază Adam. De aceea, ceasul din urmă nu înseamnă o desființare a persoanei, ci o separare vremelnică a naturii create. Căci fața morții ce părea indestructibilă a fost surpată de Învierea lui Hristos. După Învierea Sa, moartea este doar un somn (I Cor. 15, 20). Moartea nu mai este semnul condamnării; de aceea creștinul nu are frică de moarte, pentru că dincolo de ea, se află nădejdea învierii (II Cor. 4, 9-21). Creștinii trebuie să se teamă de păcat, nu de moarte. În celebra sa *Omilie de Paști*, Ioan Hrisostom spune că, prin Învierea lui Hristos, s-a schimbat sensul morții și destinul existenței noastre: „Astăzi, vreme potrivită este iarăși să grăim acele cuvinte profetice: Unde-și este, moarte, boldul? Unde-și este, iadule, biruința? (Os. 13, 14). Astăzi, stăpânul nostru Hristos a sfărâmat porțile cele de aramă și a pierdut însăși fața morții. Dar pentru ce vorbesc de fața morții? A schimbat chiar numele morții. Acum moartea nu se mai numește moarte, ci adormire și somn”.

5. Din cauza aceasta „a muri este un câștig”, zice Sfântul Pavel (II Tim. 2, 11), are un sens pozitiv (Filip. 1, 21). Ea poate deveni un act de ascultare și de iubire, o dorință vie (Filip. 1, 23). Ignatie al Antiochiei scrie: „Există în mine o apă vie care murmură și care zice: Vino către Tatăl. Este bine pentru mine să mor în Hristos. Când voi fi acolo, voi fi un om” (*Către Romani* 7, 2; 6, 1-2). Pregătirea pentru moarte se face prin Taina Maslului, adică prin ungerea cu mir - simbolul nestricăciunii - a trupului celui bolnav, prin rugăciunea de

dezlegare de păcate, prin Sfintele Daruri care se dau ca *viaticum*, merinde pe calea vieții veșnice.

6. Chipul actual al lumii.

Iisus compară plecarea Sa din lume și a doua Sa venire cu „ceasul nașterii”. „Femeia, când e să nască, se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei; dar, după ce a născut copilul, nu-și mai aduce aminte de durere, de bucurie că s-a născut om în lume. Așa și voi acum sunteți trști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi” (In. 16, 21-22). Căci, deși Se întrupează și locuiește cu noi și printre noi, Iisus Se întoarce la Tatăl. „Ceasul nașterii” este o parabolă a situației actuale a Bisericii, a ucenicilor lui Iisus, o situație de despărțire și de suferință, dar și de așteptare și de speranță. Folosind această imagine, a „ceasului nașterii”, Iisus ne arată că este cu putință să deslușim o nădejde chiar când ne aflăm în necaz, în suferință, în fața morții. Aici, avem o meditație asupra stării acestei lumi, așa cum este ea acum și așa cum ea va deveni. Apostolul Pavel (I Cor. 15, 53-58; II Cor. 5, 15-17) face o comparație între forma istorică a creației și a vieții umane și forma lor eshatologică, pe care o numește „lumea - *oikoumene* - viitoare” (Evr. 2, 5), sau „viața - *zoe* - viitoare” (I Tim. 4, 8).

Judecata individuală anticipată

7. Credința într-o judecată particulară sau anticipată (II Tim. 1, 9-10), care are loc după moartea fizică, atunci când sufletul, în prezența lui Dumnezeu, devine responsabil de întreaga viață, aparține eshatologiei ortodoxe. Această judecată este o recapitulare conștientă, personală, responsabilă, a întregii vieți: „Învățătorule, zi fratelui meu, să împartă cu mine moștenirea. Iar El a zis: «Omule, cine M-a pus pe Mine judecător și împărțitor peste voi?»” (Lc. 12, 13-14). În slujba înmormântării și a pomenirii morților, există multe aluzii despre o etapă intermediară între moartea corporală a fiecăruia și judecata finală. Cu toate acestea, o judecată anticipată a lui Hristos nu este pusă niciodată la îndoială. Cu sufletul nemuritor, omul stă în fața veșniciei, nu cu oroarea morții, nici cu teroarea judecății, ci cu nădejdea învierii. Nimeni nu va scăpa de moarte și de judecată, care sunt ocazii imediate de a se prezenta înaintea Creatorului, Stăpânului vieții și al morții, pentru răs-

plată: Lazăr și bogatul (Lc. 16, 22-23), condamnatul pe cruce (Lc. 23, 43), omul avid (Mt. 16, 26).

8. „Astăzi sufletul se desparte de trup, mutându-se la lumea cea veșnică, mergând pe o cale în care niciodată n-a umblat și la Judecătorul Cel nefățarnic, unde stau înalte cetele îngerași; înfricoșătoare este judecata aceea, unde toți vom sta goi: unii rușinați, iar alții încununati” (Slujba înmormântării).

Judecata particulară nu este un eveniment de condamnare și de excludere absolută. Este momentul de a discerne, în toată libertatea conștiinței, ceea ce este constructiv, pozitiv, de ceea ce este distructiv, negativ, în viața credinciosului. De aceea și efectul ei nu este la fel pentru toți. Fiecare poartă sarcina sa (Gal. 6, 4-5) deci are o responsabilitate personală, singulară. Fiecare se luptă pentru a fi recunoscut drept înaintea lui Dumnezeu (Gal. 5, 4). Față în față cu Dumnezeu, creștinul nu se justifică, ci se roagă: „Să nu intri la judecată cu robul Tău”.

9. Starea în care sufletul este despărțit de trup, este o stare provizorie, totuși deosebită (Mărturisirea de credință, 1642, I, 61-62), așa cum se arată în parabola bogatului și a săracului Lazăr (Lc. 26, 19-31). Ceea ce fiecare a agonisit în această viață, fie bine, fie rău, se manifestă imediat. Aceasta, datorită faptului că oamenii sunt marcați de faptele lor, pentru eternitate. La judecata anticipată se țin seamă anume de această legătură între credință și morală, între ceea ce credem și ceea ce facem, între felul de a crede și felul de a viețui, între Legea lui Dumnezeu și libertatea personală, care se vede cel mai bine în pilda bogatului și a săracului Lazăr. Iisus, spunând prin gura lui Avraam către bogat: „Au pe Moise și prooroci; să asculte de ei” (Lc. 16, 29), vrea să confirme obligația fiecăruia să se întrebe în ce măsură este responsabil de viața sa proprie.

Tema raportului dintre bogat și sărac este o temă profund eshatologică, deoarece ea pune în evidență învățătura despre Dumnezeu Însuși și despre dreptatea acestuia în mod concret. Iisus trece pe alături de puteri și de bogați, ca să-i înalțe pe cei săraci. El a stabilit o ierarhie a valorilor: despotul, egumenul, căpetenia trebuie să devină diaconi, slujitori (Lc. 22, 27).

Scopul judecății este de a restaura ierarhia sufletelor, având ca bază iubirea, o valoare divină comună tuturor. Această iubire trebuie să fie ma-

nifestată față de toți, deoarece toți au o umanitate comună, prin chipul lui Dumnezeu, pe care-l poartă orice ființă umană, chip cu care Se identifică Hristos, Care spune „Mie Mi-ați făcut” (Mt. 25, 40): „Nu ne mântuim miluind pe unul; totuși ne trimite în foc disprețuirea unuia. Căci cuvintele: «am flămânzit și am însetat» (Mt. 25, 35), nu s-au spus pentru o singură dată, nici pentru o singură zi, ci pentru întreaga viață. Domnul și Dumnezeul nostru a mărturisit că primește să fie hrănit, adăpat și îmbrăcat și celelalte, nu o dată, ci totdeauna și în toți de către slugile Sale” (Simeon Noul Teolog, *Capete teologice*, 91).

10. Caracterul acestei judecăți deosebite este dat și de faptul că „În starea actuală, numai o parte este unită cu lumea cerească, cealaltă parte așteaptă această unire. Căci sufletele sfinților, grație darului Duhului Sfânt și unirii cu Acesta, se află în comuniune cu Dumnezeu încă din timpul viețuirii lor în trup. Cât privește trupurile lor, nu este încă momentul, ele rămân în mormânt, supuse stricăciunii, și nu vor deveni incoruptibile decât în ziua învierii generale, când, desigur, creația pământească, văzută și sensibilă, va fi transformată și se va uni cu cea cerească, adică nevăzută și mai presus de simțire” (Simeon Noul Teolog, *Tratate etice*, I, 5).

11. Rai și iad. Înainte de învierea trupurilor și de reunirea lor cu sufletele, înainte de judecata generală, nici bucuria, nici condamnarea sufletelor, nu sunt complete (Învățătura de credință 1672, cap. XVIII).

În slujba înmormântării, Biserica se roagă pentru ca cei care au murit în har să fie așezați într-un loc unde nu este nici durere, nici întristare, nici suspin. În această stare, fiecare își are treapta sa deosebită. Cu ce se aseamănă judecata? Cu un om care își privește în oglindă fața sa, de aproape și permanent, care, după ce s-a privit, nu mai poate să întoarcă spatele și să uite în ce fel arată chipul său (cf. Lc. 1, 23-24). Starea de după moarte reflectă starea de har și fața omului de aici. Pentru cei drepti, această oglindă se numește „sânul lui Avraam”, adică familiaritatea cu Dumnezeu, lațura celor vii, poporul Dumnezeului ceresc, corțurile dreptilor sau comuniunea sfinților, „ratul” făgăduit celui care s-a pocăit pe cruce, mărturisindu-l pe Hristos (Lc. 23, 43). Pentru cei nedrepti, această oglindă este urgia și focul Gheenei, iadul, în care este numai tăcere, adică moarte veșnică, în

care nu este nici un fel de odihnă, toți privind cu fețele în jos. Cei drepți „se vor odihni de ostenele lor” (Apoc. 14, 13), „vor vedea fața Lui și numele Lui va fi pe frunțile lor” (Apoc. 22, 4). În schimb, „nici ziua, nici noaptea, n-au odihnă cei care se închină fiarei și chipului ei” (Apoc. 14, 11).

12. Raiul ceresc - *parádeisos, paradisos* (Lc. 23, 43; II Cor. 12, 4; Apoc. 2, 7), desemnează „locul” în care locuiește Dumnezeu (Fac. 3, 8) și în care este introdus cel dintâi om: „Domnul Dumnezeu a sădit rai în Eden, spre Răsărit, și l-a pus acolo pe omul pe care îl zidise” (Fac. 2, 8). Rai înseamnă nu numai sfera și comuniunea lui Dumnezeu în care se afla omul la începutul creației, ci și participarea la viața divină, la sfârșitul creației, adică slava veșnică sau Împărăția lui Dumnezeu.

„Și îndată a pus o sabie de foc ca să păzească intrarea la pomul vieții” (Facere 3, 24). Aceasta nu înseamnă că ei vor fi readuși, după refacerea lor, în același rai supus simțurilor și material. Nu în acest scop a fost păstrat el până acum; nu pentru aceasta nu l-a bleșemat pe el Dumnezeu. Ci, pentru că e tipul vieții viitoare și chipul veșniciei Împărăției a cerurilor. Căci dacă n-ar avea acest rol de tip, ar fi trebuit să fie bleșemat, ca unul în care s-a săvârșit neascultarea lui Adam. Dar n-o face aceasta. O face însă cu tot pământul celălalt, fiindcă, precum am zis, era nestrăcutos ca și raiul și producea de la sine toate” (Simeon Noul Teolog, *Cuvântare morală*, I, 2).

După acest înțeles eshatologic, raiul este echivalent cu „*parousia*”, adică cu prezența în persoană a Domnului Cel proslăvit (Mt. 24, 30; 26, 64; Apoc. 1, 7). Noțiunea de *rai* cuprinde cei doi termeni ai tensiunii în care se afla Biserica în istorie: pregustarea Împărăției („Că a fost răpit în rai și a auzit cuvinte de nespis, pe care nu se cuvine omului să le grăiască” - II Cor. 12, 4) și așteptarea făgăduințelor („astăzi vei fi cu Mine în rai” - Lc. 23, 43). Raiul este o stare de biruință. „Celui care va birui, îi voi da să mănânce din pomul vieții, care este în raiul lui Dumnezeu” (Apoc. 2, 7). De altfel, Biserica se roagă ca toți membrii ei să devină „cetățeni ai raiului”.

13. Iadul - *hades (kolasis), infernus* (Mt. 11, 23; 16, 18; Lc. 10, 15; 16, 23; F.A. 2, 27, 31; Apoc. 1, 18; 6, 8; 20, 13, 14). Doctrina învierii morților nu este cunoscută de religia iudaică, după care orice om coboară după moarte în *hades*, *sheol*, loc de întâlnire a tuturor morților (Iov 30,

23), un loc sub pământ, plin de întuneric și de umbră, unde nu există nici amintirea, nici lauda lui Dumnezeu (Ps. 6, 5; 88, 4-6; Iov 3, 13-19). În acest sens, iadul este un loc unde morții, drepții și păcătoșii duc o viață de restricție. În alt sens, gheena este locul de pedeapsă pentru cei respinși. Iadul este încremenirea într-o stare de separare și de necomunicare eternă cu Dumnezeu, datorită păcatului, care este o forță de dezbinare și de ură: „Noaptea care vine (In. 9, 4) este, după cuvântul Domnului, încremenirea totală a întunericului viitor sau, în alt chip, antihristul, care este și se numește noapte și întuneric; sau iarăși, în înțeles moral, este nepăsarea continuă care, ca o noapte fără lună, scufundă sufletul în somnul nesimțirii. Căci, precum noaptea îi face pe toți să doarmă și este chipul morții prin amorțirea ce o aduce, așa noaptea întunericului viitor îi face pe păcătoși morți și nesimțitori, prin amețelala durerilor” (Grigorie Sinaitul, *Capete în acrostih*, 38-39).

14. Un anumit limbaj simbolic: întunericul cel din afară (Mt. 22, 13), pedepsele corporale (Mt. 25, 30), în focul veșnic (Mt. 25, 41), în gheena focului (Mt. 10, 28; Mc. 9, 45), vrea să sublinieze destinul infernal al păcătosului, ajuns la termenul ultim și inevitabil al responsabilității. Comparat cu „iezerul de foc” (Apoc. 20, 10, 14, 15), iadul nu înseamnă torturi și flăcări. Iadul este această „a doua moarte” (Apoc. 2, 11), bascularea sufletului într-o lume abstractă, indiferentă și necunoscută, conștiință a unei libertăți pervertite. Iadul este dovadă a libertății umane înrăite. De aici, suflarea sufletului în individualitatea sa negativă, în lepădarea sa de Dumnezeu sau în refuzul său definit de a fi primit dragostea lui Dumnezeu. Iadul este răul pur, câtă vreme în viața pământească răul este amestecat. Iadul presupune un păcat continuu față de dragoste: „Iar eu zic că cei chinuți în gheena vor fi bătuiți de biciul iubirii. Și ce chin mai amar și mai cumplit este decât chinul dragostei! Adică cei care simt că au greșit față de dragoste suferă acolo un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoșător. Căci tristețea întipărită în inimă de păcatul față de dragoste e mai ascuțită decât orice chin.

E nebunie să socotească cineva că păcătoșii se lipsesc în gheena de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este odrasla cunoștinței adevărului, care, după mărturisirea de obște, s-a dat tuturor. Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două

feluri: pe păcătoși îi chinăște, cum se întâmplă și aici unui prieten, din partea prietenului; iar pe cei care au păzit cele cuvenite li veselește. Și aceasta este, după judecata mea, părerea de rău sau chinul din gheenă. Dragostea înbată însă sufletele fiilor de sus, cu desfătarea ei". (Isaac Sirul, *Capete despre nevoință*, cap. LXXXIV).

15. Basileia - acum și aici.

Folosind parabola „cerului nou și pământului nou” (Apoc. 21, 1-5), Apostolul Ioan descrie Împărăția lui Dumnezeu, comparată cu „cetatea sfântă, noul Ierusalim”, care se pogoară de la Dumnezeu, plină de lumina slavei Sale, Cel Care o iradiază fiind Mielul lui Dumnezeu Însuși (cf. Apoc. 21, 10, 22-23). Cu ajutorul ei, autorul ne prezintă chipul lumii care va să vină: pe care Dumnezeu o pregătește încă de acum. Parabola aceasta ne ajută să dezmințim o anumită interpretare nebiblică a Apocalipsei, interpretare potrivit căreia lumea creată se termină și se pierde într-un cataclism apocaliptic, la un anumit termen ce ar putea fi calculat. Or, vorbind de „cer nou și pământ nou”, Apocalipsa nu face nici o aluzie la destinul apocaliptic al creației și nici la data venirii Fiului (cf. Mt. 24); dimpotrivă, ne descoperă o nouă realitate, o lume transfigurată prin „revelația” - *apokalypsis, revelatio* (Rom. 8, 18-22) definitivă a Creatorului în ea. „Cetatea sfântă” nu este o nouă creație, ci una înnoită, care va înlocui lumea „veche”, cu limitele și cu suferințele ei, și care începe acum: „Privește, Eu fac toate lucrurile noi” (Apoc. 21, 5).

16. Există nu numai o trecere eshatologică a acestei lumi spre viața veșnică, ci și o venire istorică a Împărăției, aici și acum (Lc. 17, 21). Dimensiunea eshatologică a lucrării lui Hristos este evidentă în tot ceea ce El face. Împărăția a fost inaugurată cu Întruparea Sa, manifestată în minunile și, mai ales, în Învierea Sa. Vechea creație s-a dus, cea nouă este acum, aici (II Cor. 5, 17). Există teme în teologia patristică pentru a susține că cererea „Să vină împărăția Ta”, din rugăciunea *Tatăl nostru*, se referă la Duhul Sfânt. Deoarece Biserica pelerină primește ca arvună prezența Duhului Sfânt, Împărăția este printre noi, sfârșitul (*eschaton*) este, deja, accesibil lumii. Speranță plină de bucurie, Împărăția este deja prezentă și lucrează în lume. Duhul Sfânt este Cel Care leagă Biserica actuală, nu numai de comunitatea istorică

a Apostolilor, ci și de adunarea Mielului la sfârșitul timpului, când El va strânge vulturii în jurul trupului Său (Mt. 24, 28; Lc. 17, 37). Astfel, Biserica este sacramental Împărăției. La sfârșitul timpurilor, pentru ca Împărăția să fie deplină, Fiul omului va reveni „cu putere multă și slavă” (Lc. 21, 27) ca să recapituleze întreaga creație de la început, în Dumnezeu (Efls 1, 10), detronând puterile răului. Atunci El va ședea pe tronul slavei Sale (Mt. 25, 31), iar Dumnezeu va fi „totul în toți” (I Cor. 15, 28).

17. Așadar, va fi „un pământ nou și un cer nou” (Apoc. 21, 1), o „ridicare” sau o „răsturnare” a creației de acum, în forma ei istorică, cronologică și numai după trecerea acesteia, forma ei eshatologică va apărea. Astfel, istoria și creația așteaptă „ziua a opta”, care prefigurează timpul eshatologic, veșnicia, „catastasa” care urmează timpului: „În cea dintâi zi a săptămânii, noi să vârm rugăciunile noastre rămânând în picioare, dar nu toți cunoaștem rațiunea acestei atitudini. Căci, nu numai pentru că, înviați cu Hristos și cântând cele de sus, noi ne amintim prin aceasta, în ziua consacrată Învierii, stând în picioare în timpul rugăciunii, de harul care ne-a fost dat, ci și pentru că această zi apare a fi, într-un sens, imaginea veacului care va veni” (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XXII, 66).

18. Ultimul obstacol: antihristul.

Nimeni nu poate prezice „sfârșitul” - *telos, finis* (Mt. 24, 6; Mc. 13, 7), deoarece viața viitoare nu este o continuare, în sens cronologic, a timpului istoric. Iisus refuză să dezvăluie data când va avea loc sfârșitul (Mt. 24, 26). „*Parousia*” adică, a doua Sa venire, va fi o mare surpriză, căci „de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl” (Mt. 24, 36). Este neștiut și neprevăzut, ca și ceasul când furul va veni (Lc. 12, 39). Totuși, Iisus vestește semnele venirii Sale și ale sfârșitului veacului acestuia (Mt. 24, 3-31; Mc. 13, 4-37; Lc. 21, 7-38). Unele din aceste semne pot fi recunoscute deja în istorie, de pildă, distrugerea templului și a orașului Ierusalim, despre care a vorbit Iisus, zicând: „*Piatră pe piatră nu va rămâne*” (Mt. 24, 2). În anul 70, împăratul roman Titus va dărâma orașul și va incendia templul reconstruit de Irod. Alte semne se vor arăta în apariția de prooroci și de hristoși falși, care-i vor înșela pe mulți, anunțând unele eveni-

mente ultime, care în realitate nu au nici o semnificație și nici un raport cu venirea a doua a lui Hristos (Lc. 21, 8). În această perioadă pre-eschatologică, se observă o agravare a nedreptății în lume (Mt. 24, 12), războaiele și cutremurele de pământ și suferințele se înmulțesc (Lc. 21, 9-11), se accentuează persecutarea celor care cred în numele lui Hristos (Mc. 13, 9; Lc. 21, 12). În acest act de confruntare, mulți vor cădea (Mt. 24, 10), prin negarea credinței (I Tim. 4, 1-2). De aceea se pune întrebarea: „*Dar, când va veni Fiul Omului, va găsi El credința pe pământ?*” (Lc. 18, 8). În schimb, Evanghelia va fi propovăduită în toată lumea (Mt. 24, 14) și tot Israelul va fi mântuit (Rom. 11, 25-29).

19. Cel care precede sfârșitul este antihristul (I In. 2, 18-22; 4, 3; II In. 7), „*omul fărădelegii, fiul pierzării, potrivnicul*” (II Tes. 2, 1-10), fiara (Apoc. 13, 1-18), care-i va atrage pe mulți la idolatrie. Distrugerea satanei și a puterilor adverse lui Dumnezeu - Fiul Omului S-a arătat tocmai „*ca să strice lucrurile diavolului*” (I In. 3, 8), pe care, în cele din urmă îl va desființa cu „*arătarea venirii Sale*” (II Tes. 2, 8) - dispariția răului din istorie, încetarea suferinței Bisericii pe pământ, toate acestea sunt semne apocaliptice care premereg a doua venire a lui Iisus. Totuși, făgăduințele eschatologice, adică instaurarea Împărăției lui Hristos, Care șade de-a dreapta Tatălui pe tronul autorității divine (Mt. 25, 31) și Care Se manifestă în plenitudinea slavei Sale pentru a conduce universul spre destinul său veșnic (Evr. 12, 2) sunt în contradicție cu amenințările și cu prezicerile pe care le vehiculează sectele apocaliptice. Stăpânul vine în ziua în care nu este așteptat și în ceasul care nu se știe (Lc. 12, 46).

20. Biserica a admis **Apocalipsa** în canonul Bibliei, totuși, a respins interpretarea acesteia ca bază pentru calcule cronologice despre veacul eschatologic. Cartea **Apocalipsa**, ultima carte a Noului Testament, scrisă de Evanghelistul Ioan în Patmos, către anul 96, este adresată celor șapte Biserici din Asia Mică. El descrie, aici, situația politică în care se află cititorii săi, insistând asupra persecuțiilor credincioșilor, dezlănțuite de tiranul care are puteri universale. Cartea denunță imperiile acestei lumi, care „*fac război sfinților*” (Apoc. 13, 7). Apocalipsa este influențată de profețiile lui Daniel; de aceea este ușor să se înțeleagă de ce

Roma este comparată cu Babilon (Dan. 17 și 18), iar fiara sau dragonul, cu puterea totalitară romană. De altfel, Apocalipsa abundă în simboluri, cifre, a căror interpretare nu este simplă, putând avea sensuri diferite. De pildă, cele 12 triburi ale lui Israel (7, 4) reprezintă poporul lui Dumnezeu, dar simbolizează și totalitatea, toată omenirea. Numărul 666 (Apoc. 13, 18) poate fi simbolul împăratului Nero, care incendiază Roma, dând apoi răspunderea pe seama creștinilor.

La sfârșitul veacurilor, diavolul se va folosi de „*antihrist*” (Apoc. 13, 2; II Tes. 2, 9) pentru a domina o scurtă vreme, după care va fi judecat și nimicit în mod definitiv. Perioada lui „*antihrist*” este o ultimă sfortare a diavolului de a devia creația de la ținta ei și de a deruta atenția Bisericii de la judecata lui Hristos și de la așteptarea Împărăției lui Dumnezeu. De altfel, perfidia diavolului stă în aceea că-l ascunde pe Dumnezeu ca judecător, printr-o imitare în sens invers a ceea ce face Dumnezeu. În acest fel, diavolul creează iadul.

21. Toate acestea pun la grea încercare tăria credinței și statornicia în rugăciune. „*Foc am venit să aduc pe pământ*” (Lc. 12, 49). Este o perioadă de purificare dureroasă, dar necesară. Actul de purificare este comparat cu procesul dintre doi adversari: stăpânul care vine în ziua când nu este așteptat și în ceasul de neprevăzut și slujitorul care nu s-a pregătit de această venire (Lc. 12, 42-49). Cât privește cunoașterea vremii, creștinii trebuie să exercite același discernământ cu care prevăd timpul, căci ei au capacitatea să cunoască și sensul și consecințele a ceea ce fac (Lc. 12, 54-57). Purificarea prin încercări este radicală. De aceea, înainte de a fi adus în fața Judecătorului, creștinul trebuie să se împace cu adversarul său (Lc. 12, 58).

Toți cei care rămân fideli în Hristos speră că vor participa la făgăduințele Împărăției, ca împărați și ca preoți (Apoc. 5, 10). Iar speranța eschatologică presupune o căutare intensă și voluntară a bunurilor făgăduite (Mt. 6, 33), o răscumpărare activă a timpului istoric (Mt. 24, 45), nu o „*așteptare înfricoșată a judecării*” (Evr. 10, 27). Creștinii trăiesc cu nădejdea vie și fermă în mântuirea viitoare (I Pt. 1, 3-4). „*Vegheați, dar, în tot timpul*” (Lc. 21, 36). Curajul de a mărturisi este ultimul dar al creștinului: „*Nu te teme, turmă mică, pentru că Tatăl vostru a binevoit să vă dea vouă Împărăția*” (Lc. 12, 32).

22. „Căutați în primul rând Împărăția” - *Basileia tou Theou, regnum Dei* (Mt. 6, 33). Creștinii nu pot spune că n-au văzut semne ale Împărăției, de vreme ce Biserica văzută este, în planul și în lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt, sacramentul și instrumentul Împărăției. Creștinii știu că „Dumnezeu vrea ca toți să fie mântuiți” (1 Tim. 2, 4), deoarece „totul este posibil” la El (Mt. 19, 26). De aceea, Dumnezeu îi și avertizează pe creștini de responsabilitatea lor ultimă, de realitatea morții eterne, iadul. Căci, „precum pârga chinurilor veșnice e ascunsă în sufletele păcătoșilor, așa și arvunile bunătăților lucrează prin Duhul și se dăruiesc în inimile dreptilor. Căci, Împărăția cerurilor este viețuirea virtuoaasă, precum chinurile, deprinderea patimilor” (Grigorie Sinaitul, *Capete în acrostih*, 38-39).

„Cu cât cineva, arătând zel și credință, s-a făcut partaș la slava Duhului Sfânt și și-a împodobit sufletul cu fapte bune, pe atât se va învrednici, ca, în ziua (judecării), și trupul să-i fie slăvit. Pentru că bunul pe care-l depozitează cineva în lăuntrul său acum, se va proiecta atunci în afară, așa, după cum rodul ce se află în timp de lăună în inima copacului se arată vara în afară, precum s-a mai zis mai înainte. Deci, după cum chipul cel divin al Duhului imprimat încă de acum în lăuntrul sfinților, va da și trupului acestora chip dumnezeiesc și cerească, tot așa și vâul duhului celui lumesc, care acoperă sufletul celor păcătoși, urărit de patimi, va arăta și trupul lor întunecat și plin de toată rușinea”. (Macarie Egipteanul, *Cuvânt despre libertatea minții*, 25).

Recapitulare

• „Cerul și pământul vor trece” (Mt. 24, 35). „Cerurile vor trece ca un fum și pământul, ca o haină se va învechi” (Is. 51, 6). „Dintru început Tu, Doamne, pământul l-ai întemeiat și lucrul mâinilor Tale sunt cerurile. Acelea vor pieri, iar Tu vei rămâne, și toți ca o haină se vor învechi și ca un veșmânt îi vei schimba și se vor schimba. Dar Tu același ești și unii Tăi nu se vor împușina” (Ps. 101, 26-28).

• Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos, care se transmite prin puterea Duhului Sfânt în Bise-

rică, include nu numai istoria mântuirii, adică ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi în trecut, ci și viitorul mântuirii, adică ceea ce Dumnezeu face acum și ceea ce El pregătește pentru noi în viitor. Evanghelia nu este o simplă revelație istorică, ci are un mesaj și o putere profetică. Biserica păstrează vie amintirea celor întâmplate în trecut, dar ea orientează viața creștinului în viitor.

• Pe de o parte, Evanghelia anunță marea bucurie că Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul nostru, în inima celui care crede, speră și iubește, ca și în mediul lui. Creștinii îl urmează aici pe Hristos ca „Arhiereul bunurilor viitoare” (Evr. 9, 11). La Botez, creștinul a primit „puterea vieții viitoare” (Evr. 6, 5). De la Cincizecime, Duhul S-a revărsat peste comunitatea creștină, dăruindu-i darurile Sale, care sunt bunuri ce aparțin vieții viitoare. În pecetea Duhului Sfânt este înscris semnul Fiului: „Să căutăm deci în primul rând, să avem în noi semnul și pecetea Domnului. Pentru că în vremea judecării, atunci când se va face separarea (oamenilor de către) Dumnezeu, când toate neamurile pământului (provenite din spîta) lui Adam, se vor aduna, iar Păstorul va chema turma Sa, (atunci toți) căși vor avea semnul îl vor cunoaște pe Păstorul lor, iar Păstorul îi va cunoaște pe cei care au pecetea Sa și îi va aduna dintre toate neamurile. Aceștia vor auzi glasul Lui și îl vor urma pe El. Lumea va fi împărțită în două (turme): o turmă întunecată va merge în focul cel veșnic și alta luminoasă va merge către odihna cea cerească. Pentru că (lucrul) pe care-l avem acum în suflete, (atunci) se va descoperi, va lumina și va îmbrăca întru slavă trupurile (noastre)” (Macarie Egipteanul, *Omilia XII*, 13).

• Pe de altă parte, Noul Testament compară istoria aceasta cu o perioadă de pregătire a lumii viitoare, o „luptă care ne stă înainte” (Evr. 12, 1). Desigur, rolul creștinului este acela de a crea deschideri și structuri în viața oamenilor, care să facă posibilă venirea imediată a Împărăției lui Dumnezeu. În același timp, el trebuie să lupte să „cucerească viața veșnică” (1 Tim. 6, 12) la care a fost chemat. Această luptă este comparată cu chinul nașterii (Rom. 8, 22). Iisus vorbește de „femeia când este să nască” (In. 16, 20-30) și de grăuntele căzut pe pământ, care, dacă nu va muri, nu va roada (In. 12, 24).

• Biserica (ecclesia) este la limita dintre oikumene și basileia, locul de trecere sacramentală între lume și Împărăție. Membrii Bisericii, creștinii, au devenit deja moștenitori ai Împărăției; totuși, ei nu se pot dezinteresa de legăturile cu societatea, cu mediul social și cultural. De aceea, Apostolul Pavel îi îndeamnă să păstreze în același

timp: „Unitatea Duhului”, cu cei din lăuntru și „legătura păcii”, cu cei din afară (Efes. 4, 3).

• Rațiunea învierii trupurilor este Învierea lui Hristos. Biserica ține să predice că nu există „un alt Dumnezeu decât Creatorul, un alt Hristos decât Cel născut din Maria, o altă speranță decât Învierea” (Tertulian, *Contra ereticilor*, XXIII, 11).

Bibliografie

- Jürgen Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology*, London: SCM Press, 1996.

XXIII. Împărăția lui Dumnezeu-Basileia. Recapitularea (anakephaleosis) tuturor (ta panta) în Hristos

1. „Lumea ce va să vină” începe cu întoarcerea - *parousia, adventus* (Mt. 24, 3; 1 Cor. 15, 23; II Pt. 3, 4), adică venirea lui Hristos în plină slavă pe norii cerului (Mt. 24, 30), ca să completeze istoria mântuirii cu „ultimele evenimente”, din „zilele din urmă” - *eschatos* (F.A. 2, 17). Cu manifestarea ei plină de mărire, la sfârșitul acestei lumi, se deschide o perspectivă infinită a Împărăției lui Dumnezeu sau „ziua Domnului”, care, după Barnaba (Epistola 15, 9), este „ziua a opta”, ziua veșniciei, începutul unei lumi înnoite, care urmează zilei a șaptea, simbolul aceluia „milenium” în care Iisus va împărăți cu dreptii. De altfel, Ziua Domnului indică și „Ziua Judecării” (Mt. 12, 36), momentul final al tensiunii dintre Hristos și puterile răului (I Tes. 5, 2; Evr. 10, 25; Apoc. 1, 10); „Noaptea e pe sfârșite: ziua este aproape” (Rom. 13, 12). De ce întârzie Hristos să vină și să împlinească făgăduința mesianică? El așteaptă încă pocăința oamenilor (II Pt. 3, 9).

2. În Tradiția ortodoxă nu s-a insistat prea mult asupra evenimentelor „Zilei Domnului”, când Dumnezeu îi va aduna pe cei vii și pe cei morți, prin Iisus Hristos și cu El (I Tes. 4, 13, 18). Accentul a fost pus pe proslăvirea Fiului, Care va intra „în slava mare” pe care a avut-o din veșnicie, împreună cu Tatăl (In. 17, 5). „A Lui este slava, acum și în ziua veacului” (II Pt. 3, 18). Hristos eschatologic este Iisus chenotic, Care S-a întrupat, a luat chip de rob (Filip. 2, 7), Care nu are

alt semn decât semnul lui Iona (Iona 2, 1-3; Mt. 12, 40). Același Fiul al Omului, Care a petrecut trei zile în inima pământului, este înălțat la dreapta Tatălui: „Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (F.A. 7, 56). Hristos Cel înviat, Cel întâi născut din morți, Domnul împăraților pământului, Pantocratorul, Cel Care are cheile morții și ale iadului este asemenea cu Fiul Omului (cf. Apoc. 1, 5, 8, 13, 18).

Hristos S-a înălțat cu trupul și va veni cu el: „Dacă cineva va spune că Hristos va părăsi acum trupul Său sfânt, că Dumnezeirea Sa este dezbrăcată de trupul Său și că El va veni fără ceea ce Și-a asumat, acela nu va vedea slava apariției Sale” (Grigorie de Nazianz, *Scrisori teologice*, I, 25, trad. cil., p. 47).

3. Manifestarea plină de slavă a Fiului înscamănă și glorificarea celor ai Săi (I Tes. 5, 9-10; II Tes. 1, 12), care reprezintă moștenirea Sa - *kleronomia* (Mt. 21, 38; Mc. 12, 7; Col. 3, 24; Evr. 9, 15; Ps. 3, 8; 27, 12). Fiul i-a dobândit pe cei botezați într-un mod direct, devenind o comunitate de „moștenitori” (Efes 3, 6), o comuniune specifică. Această proslăvire a comuniunii sfinților are loc într-un context cosmic. Căci toată creația supusă legii păcatului și în așteptare să fie răscumpărată (Rom. 8, 20-21) va fi înviată și transfigurată. Cei blânzi vor primi ca moștenire acest pământ înnoit (Mt. 5, 5).

Cât privește „ziua Domnului”, ziua de întoarcere a Fiului Omului, Pavel insistă asupra capacității credinței de a discerne semnele venirii: „Iar despre ani și despre vremuri, fraților, nu aveți nevoie să vă scriem, căci singuri știți bine că ziua Domnului vine așa, ca un fur noaptea.” (I Tes. 5, 1-2). „Să nu vă amăgească nimeni, cu nici un chip. Căci ziua Domnului nu va sosi până ce, mai întâi, nu va veni lepădarea de credință și nu se va da pe față omul nelegiuirii, fiul pierzării, potrivnicul - înălțându-se mai presus de tot ce se numește Dumnezeu sau e făcut pentru închinare, încât să se așeze el în Biserica lui Dumnezeu și pe sine să se dea drept Dumnezeu” (II Tes. 2, 1-4).

A. Învieerea trupurilor

Parousia, adică venirea în slavă a Fiului, este însoțită de învierea morților, care va precede judecata finală și transfigurarea veșnică. O înviere a tuturor - a dreptilor și a păcătoșilor (F.A. 24, 15), așa cum se arată în viziunea lui Iezechiel (37, 1-6). Toți cei din morminte (In. 5, 28) se vor bucura de Învierea lui Hristos, Care a învins puterile morții (I Cor. 2, 8). „**Învieerea trupurilor**” (**Crezul apostolic**), adică refacerea unității trupului și a sufletului pentru a primi, astfel, răsplata definitivă și intrarea vieții corporale în slava cerească, este universală. Nimeni nu este exclus de la această înviere, indiferent de meritele lui, după cum a arătat Sfântul Ioan Hrisostom. Prin aceasta, nimeni nu e în afara Împărăției, numai că se poate vorbi de „mic” și de „mare” în Împărăția cerurilor (Mt. 5, 19).

Ca articol de credință, **învieerea morților** a fost introdusă în Simbolul ortodox de la Constantinopol (381), sub forma unei făgăduințe și așteptări: „**Aștept învierea morților și viața veacului ce va să vină.**” Pentru Apostoli, argumentul învierii morților se bazează pe realitatea hristologică: „**Voia Celui Ce M-a trimis aceasta este: să nu pierd nimic din tot ce Mi-a dat, să-i înviez în ziua de apoi**” (Im. 6, 39). „**Pentru că, de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu El. Căci aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, că noi, cei vii, care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu vom lua înainte celor adormiți, pentru că însuși Domnul, întru**

poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, Se va pogori din cer, și cei morși întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu el, în nori, va să, întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa, pururea vom fi cu Domnul” (I Tes. 4, 14-17, I Cor. 15, 12-14, 20). De aceea, pentru a dezminți ideea că Învierea lui Hristos ar fi un mit sau o superstiție, Apostolii recurg la proba „**Martorilor învierii**” (Mt. 28, 9-17; In. 20, 19-25; F.A. 1, 22; 2, 32). Teologia postapostolică folosește ca argument minunile săvârșite de Iisus, pe care le consideră o anticipare a Învierii. Învierea trupului este deci anticipată în minunile Sale, mai ales, în cele asupra morților. El anunță Învierea Sa (Mc. 10, 34), având ca ilustrare semnul lui Iona (Mt. 12, 39-40). Învierea lui Adam este anticipată în învierea lui Lazăr. Învierea trupurilor stă numai în puterea lui Dumnezeu: „**Căci e cu neputință ca murind, cineva să învie fără ajutorul Celui Ce S-a înviat pe Sine din morți**” (Simeon Noul Teolog, *Capete teologice*, 74, „*Filocalia*”, vol. 6, p. 39).

4. Care este realitatea trupului înviat, ținând seama de dualitatea naturii umane: trup-suflet? După Origen, trupul va trece în neîntință, sufletele și ființele spirituale revenind la starea lor dinainte de intrarea în trup. Biserica mărturisește însă credința în învierea și în veșnicia trupurilor, transfigurată prin harul îndumnezeitor (I Tes. 4, 14-17). În învățătura despre învierea morților, creștinismul răsăritean a vrut să pună în valoare ideea că moartea nu este o pierdere sau o desființare a persoanei și a personalității omului, ci o trecere spre o unică existență cu Dumnezeu spre veșnicie. Trupul se va strica pentru a învia nestricăcios. În acest sens, condiția naturală a trupului se păstrează, dar corupția în sens de disoluție a dispărut. De asemenea, sufletul există ca substanță diferită și este nemuritor, dar el participă la slava lui Dumnezeu împreună cu trupul. Mai bine zis, trupul este înglobat de sufletul spiritualizat, iar acesta este covârșit de energiile divine necreate. Este vorba de o „**făptură nouă**” (II Cor. 5, 17), de un „**trup duhovnicesc**” înviat: „**Așa este și învierea morților: se seamănă trupul întru stricăciune, înviază întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, înviază întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere; se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc**” (I Cor. 15, 42-44). Toți vor învia cu umanitatea lor proprie dată de Crea-

tor, nu ca spirite dezîncarnate sau reîncarnate. Aceasta înseamnă că Adam dacă n-ar fi păcătuit, n-ar fi fost supus morții trupesti.

5. Una din cele mai populare credințe în evlăvia ortodoxă, învierea morților, arată că **trupul** uman, creația materială și fizică, are un rol esențial în istoria mântuirii. De aceea, creștinii cugetă nu numai la nemurirea sufletului, la puterile cerești nemuritoare, ci și la eternizarea umanului pe care-l au acum, a acestei lumi sensibile, nu a alteia, desigur, înviată, plină de slavă divină. Există speranța de răscumpărare pentru trup și pentru suflet, care nu stă pe o idee vagă despre nemurire. Credința în învierea trupurilor este inseparabilă de credința în Învierea lui Hristos, a umanității Sale deplin gloriificate: „*Acest Iisus Care S-a înălțat la cer din mijlocul vostru va veni în același fel cum L-ați văzut mergând la cer*” (F.A. 1, 11). În experiența sa, Iov anticipase aceasta: „*Dar eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă*” (19, 25).

6. Teologia răsăriteană a insistat asupra învierii trupurilor și pentru a păstra unitatea ființei umane în dualitatea trup-suflet, aceasta contra ideii de eternitate și de necesitate a materiei, în starea ei de creatură (Ps. 104, 29). Astfel, teologia vorbește despre moartea fizică, corporală, care nu înseamnă dispariția persoanei, ci dezagregarea și împrăștierea materiei părții ei corporale, căci și trupul, sfințit prin Botez și hrănit cu pâinea vieții, este consacrat lui Dumnezeu, aparține lui Hristos (I Cor. 6, 16-20). El este sămânța care trebuie să moară pentru ca ființa umană să îmbrace o stare nouă, de transfigurare. De aceea, Biserica Ortodoxă, considerând trupul ca parte integrantă a persoanei, nu practică incinerarea (incinerarea a fost introdusă de cei care negau învierea trupurilor. Dar arderea trupurilor nu împiedică învierea lor). În actul învierii, sufletul și trupul sunt reunite pentru eternitate într-o umanitate eshatologică, pătrunsă de energia duhului nestricăcios, umanitate fără caracter carnal și sexual (Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, IV, XXVII), „*căci carnea și sângele nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu*” (I Cor. 15, 50).

7. Care va fi strălucirea de pe urmă a zidirii?

„*Dar chiar când va fi reînnoită, zidirea nu va fi iarăși cum a fost adusă de Dumnezeu la existență, la început; să nu fie! Căci se seamănă trup*

sufletește (I Cor. 15, 44), *cum s-a spus; și nu se ridică un trup cum era cel al primului om creat înainte de neascultare, adică material și sensibil și schimbăcios, având lipsă de hrană materială, ci se scoală trup întreg înduhovnicit și neschimbăcios, cum era al Stăpânului și Dumnezeului nostru după Înviere, adică al Celui de al doilea Adam și al Celui întâi-născut din morți, deci cu mult deosebit de acela. În același fel întreaga zidire se va face, la un semn al lui Dumnezeu, nu cum a fost creată, materială și supusă simțurilor, ci va fi prefăcută, la nașterea din nou, într-o locuință nematerială și duhovnicească mai presus de toată simțirea*” (Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, I, 5, în „Filocalia”, vol. 6, p. 139).

Prin urmare, „*Învierea este refacerea firii în așa fel că întrece starea ei din paradis. Superioritatea aceasta constă în neschimbabilitatea universală a tuturor, în special, în negrăita îndumnezeire după har a sfinților*” (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 54, 22, în „Filocalia”, vol. 2, p. 253). „*Fericitul Moise a arătat, prin slava Duhului care lumina prin fața lui și la care nici un om nu putea căuta, felul cum, la învierea dreptilor, se vor slăvi trupurile sfinților cu slava de care se învrednicește sufletele credincioase ale sfinților încă de acum, întru omul dinlăuntru. „Căci, noi, zice, cu fața descoperită, adică întru omul dinlăuntru, oglindim slava Domnului, prefăcându-ne spre același chip, din slavă în slavă” (II Cor. 3, 18)... Slava cu care se înhogătesc sufletele sfinților, cum s-a zis, încă de aici, aceea va acoperi și va îmbrăca trupurile goale la înviere și le va face să fie răpite la cer. Și atunci se vor odihni cu trupul și cu sufletul neîncetat în Împărăția lui Dumnezeu*” (Simeon Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 62-3, „Filocalia”, vol. 5, p. 330-331). „*După cum Trupul Domnului, atunci când S-a suit pe munte, a fost slăvit și S-a transformat în strălucire divină și într-o lumină nemărginită, la fel vor fi slăvite trupurile sfinților și vor străluci. Și, după cum slava cea dinlăuntru a lui Hristos l-a acoperit Trupul și (acesta) a strălucit, la fel, și în cazul sfinților, puterea lui Hristos care este în lăuntrul lor, în ziua aceea se va revârsa în afară peste trupurile lor. Pentru că, încă de pe acum, ei participă cu mintea lor la ființa și natura Lui. Că s-a scris: «Cel Care sfințește și cei care se sfințesc: dintr-Unul sunt (toți)» (Ev. 2, 11). Și: «Slava pe care Mi-ai dat-o. Eu le-am dat-o*

lor» (In. 17, 22). Și, după cum dintr-un singur foc se aprind multe făclii (iar acestea sunt la fel), în mod firesc, trupurile sfinților, fiind mădulare ale lui Hristos, devin de aceeași (natură) ca și a lui Hristos» (Macarie Egipteanul, Omilia XV, 38).

B. Judecata ultimă

8. „Care iarăși va să vină să judece viii și morții”. „Tot așa și Hristos, după ce a fost adus o dată Jertfă ca să ridice păcatele multora, a doua oară fără de păcat Se va arăta celor care cu stăruință Îl așteaptă spre mântuire” (Evr. 9, 28). Iisus Hristos, Domnul înviat din mormânt și înălțat la cer, va veni din nou (F.A. 1, 11; I Tes. 4, 16-17), la sfârșitul timpului, în ziua judecării, „ziua Domnului”. Cum El i-a răscumpărat pe toți, toți aparțin lui Hristos. Ei sunt sub domnia (basileia) lui Hristos, nu sub altă autoritate (I Cor. 15, 27). **Basileia** este baza libertății copiilor lui Dumnezeu, față de orice putere pământească.

Judecata (**krisis**) este confruntarea istoriei și a omului cu dreptatea lui Dumnezeu, la sfârșitul veacurilor, când întreaga lume va fi adusă sub autoritatea supremă a lui Dumnezeu (cf. Evr. 4, 13). Judecata este actul final al lui Iisus Hristos, adică „sfârșitul”, când Domnul va preda Împărăția lui Dumnezeu și Tatălui, când va desființa orice domnie și orice stăpânire și orice putere. Căci El trebuie să împărătească până ce-l va pune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale. Vrăjmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea. Căci toate le-a supus sub picioarele Lui, „Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui Ce l-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie totul în toți” (I Cor. 15, 24-28).

9. Două Duminici de la începutul postului Paștelui (Duminica înfricoșatei judecări - texte biblice: I Cor. 8, 8-9; Mt. 25, 31-46; și cea a căderii lui Adam și a izgonirii din rai - texte biblice: Rom. 13, 11-14; 4; Mt. 6, 14-21), ne aduc aminte că există o judecată, ultimă, răscumpărătoare, în care Dreptul Judecător (II Tim. 5, 6-8), duce la capăt dreptatea Sa (II Pt. 3, 8-9; II Cor. 3, 7-11), deosebind stea de stea (I Cor. 15, 41), adică, dând sfinților și dreptilor răsplata pe care o așteaptă, iar celor păcătoși, pedeapsa pe care o merită. Nu există scăpare de la această judecată. Ea este despărțirea ultimă nu numai între om și Dumne-

zeu, dar și între oameni: „Va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre. Și va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga”. (Mt. 25, 32-33). Evanghelistul Mt. (25, 31-46), care descrie pe larg ziua judecării ultime, arată că Iisus vorbește aici de El însuși, anunțând că va veni în slava Sa, va lua loc pe scaunul de slavă ca să-i judece pe toți, fără distincție, înconjurat de îngeri Săi, separându-i pe cei aleși, care au făcut fapte bune, de cei respinși. O explicație este subliniată: în măsura în care „ați făcut unuia din cei mai mici frați ai Mei, Mie Mi-ați făcut”. Hristos intră în scenă nu numai ca judecător, ci și ca Cel cărui i s-a refuzat dragostea. Ceea ce facem pentru alții pornește nu numai din altruism, din compasiune naturală, ci și din faptul că-L iubim pe Dumnezeu în aproapele nostru. Mântuirea veșnică a fiecăruia din noi depinde de ceea ce am făcut celor mai mici surori și frați ai noștri, cu care se identifică Hristos. „Iar oricine vă va da să beți un pahar de apă în numele Meu, fiindcă sunteți ucenici ai lui Hristos, adevărat vă spun vouă că nu-și va pierde răsplata sa. Dar cine va sminti pe unul din aceștia mici, care cred în Mine, ar fi mai bine pentru el să i se lege o piatră de moară și să fie aruncat în mare” (Mc. 9, 41-42). Deci, „una din două, zice Ignatie al Antiohiei, sau să ne temem de mânia care va să vină (Mt. 3, 7) sau să iubim harul de acum!” (Către Efeseni, XI, 1). „Veacul de acum și veacul viitor sunt doi adversari, zice Clement Romanul: nu putem fi deci prieteni cu cele două veacuri” (Către Corinteni, II, VI, 3, 5).

10. Judecata aparține Fiului Omului (In. 5, 22; 27-30). Care-i asociază pe prietenii Săi: „Voi, care Mi-ați urmat Mie, veți ședea și voi pe douăsprezece tronuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel” (Mt. 19, 28). Această afirmație va fi preluată de autorul Apocalipsei, care pune accentul pe mulțimea ce se prezintă înaintea tronului lui Dumnezeu, aducând laudă, adorare și mulțumire „Celui Ce șade pe tron” (cf. Apoc. 4, 9-10; 7, 9-17).

Condițiile judecării sunt drepte și eficiente, după cum cei botezați și consacrați au fost fideli Lui și prietenilor Lui sau nu au fost (Mt. 25, 31-46), după măsura credinței, a nădejdi și a iubirii. Există, totuși, o mângâiere: El judecă, nu Tatăl (In. 5, 22), El Care știe totul despre condiția omului („purtaud trup și viețuind în lume”), din propria experiență, El Care S-a confruntat cu inși-

nuările și cu vanitățile diavolului. El însuși a recunoscut cursul istoriei și caracterul amestecat al vieții pământești, în care separarea dintre grâu și neghină nu este posibilă. Totuși, El Se arată inflexibil cu „sluga vicleană” și „netrebnică” (Mt. 25, 26-30), deoarece El este drept (cf. Mt. 13, 40; 5, 29-30; Lc. 13, 24). El nu-i poate trece cu vederea, mai ales, pe cei care au fost inumani și nedrepti față de cei săraci și blânzi, fiindcă El însuși S-a identificat cu aceștia. „Mie Mi-ați făcut” (Mt. 25, 40). Cei care au trișat cu dreptatea nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu (I Cor. 6, 9-10). Cel care s-a compromis cu păcatul nu poate să scape de mânia lui Dumnezeu (Col. 3, 5-6). Cererea bogatului nemilostiv de a fi iertat n-a fost auzită și împlinită (Lc. 16, 24-31). Toemai de aceea, la judecată vor fi prezenți cei care s-au bucurat, în această viață, de faptele bune ale altora, pentru a le aduce „mulțumirea” lor. Acest act de mulțumire - euharistie - face parte din „răsplata” ce s-a pregătit celor drepti.

11. Judecata nu este ziua răzbușării, ci ziua răsplătirii, când fiecare va da seamă de lucrul ce i s-a încredințat (cf. Mc. 13, 34). Este un act de dreptate, de aceea fiecare va fi judecat după conștiința și după legea sa (In. 6, 45). Pentru unii, judecata va fi un act de binecuvântare și de mulțumire; pentru alții, va fi un act de separare și de izolare: „Prietene, cum ai intrat aici fără haină de nuntă? Legați-l de picioare și aruncați-l în întunericul cel din afară. Acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților” (Mt. 22, 12-13).

Mântuitorul vorbește de „multe locașuri ale Tatălui” (In. 14, 2): „N-a înțeles prin multele locașuri deosebiri de locuri, ci trepte de daruri. Căci, precum fiecare se bucură de soarele văzut, după curăția puterii văzătoare și primitoare, și precum un sfeșnic ce luminează într-o casă răspândește raze diferite, fără ca lumina lui să se împartă între multe sfeșnice, așa și în veacul viitor toți dreptii se sălășluiesc într-o singură patrie, fără să se împartă, dar fiecare e luminat de unicul Soare înțelegător și înțeles pe măsura lui, ca de un singur vâzduh și loc și scaun și vedere și chip... Fiecare se veselește în lăuntrul său după harul dat lui, după măsura lui, dar una este vederea cea dinlăuntru a tuturor, și alta le este hucuria. Și, în afară de cele două mari cete nu este vreo alta de mijloc. Înțeleg prin una pe cea de sus, iar prin

cealaltă pe cea de jos; iar la mijlocul lor, mulțimea felurită a răsplătirilor.

Iar dacă acesta este adevărul, precum este și de fapt, ce e mai nebunește și mai prosteste decât a spune ceea ce spun unii: «Îmi ajunge să scap de gheenă, nu mai am grijă că nu intru în Împărăție». Căci a scăpa de gheenă e una cu a intra în Împărăție. Precum, a cădea din aceasta înseamnă a intra în gheenă. Fără îndoială, nu ne-a învățat Scriptura trei locuri. Dar ce? «Când va veni Fiul Omului într-o slava Sa, va așeza oile la dreapta Sa și caprele la stânga Sa» (Mt. 25, 31). N-a spus trei cete, ci două, una de-a dreapta și alta de-a stânga. Și a despărțit hotarele sălașurilor diferite ale lor, zicând că unii, adică păcătoșii, vor merge la osândă veșnică, iar dreptii vor străluci ca soarele în viața veșnică (Mt. 25, 46) și iarăși: «Vor veni de la răsărituri și de la apusuri și se vor adihni în sânurile lui Avraam întru Împărăția cerurilor fiii împărăției; iar ceilalți vor fi scoși în întunericul cel mai din afară, unde va fi plânsul și scrâșnirea dinților» (Mt. 8, 11), ceea ce e mai înfricoșător decât orice foc” (Isaac Sirul, Cuvântul LVI, „Filocalia”, vol. 10, pp. 284-285).

La judecata ultimă, starea fiecăruia are un caracter proporțional, potrivit cu măsura în care s-a deschis față de alții: „În măsura în care ați făcut... În măsura în care nu ați făcut”. Este vorba de proporția imitativei, a libertății, a răspunderii personale, fără de care nici harul lui Dumnezeu nu lucrează. „Cum mă voi înfășișa înaintea Domnului?” (Mih. 6, 6). Cine are curajul să intre la judecată prevalându-se de meritele sale? Și, totuși, creștinii așteaptă judecata, cu încredere absolută în iertarea lui Dumnezeu. Căci taina judecării viitoare este taina lui Dumnezeu „îmblânzit de însăși milostivirea Sa”, a unui Dumnezeu „Care nu fine minte răul” și Care nu „îngăduie ca fapta să fie înghițită de pieire”. Este un Dumnezeu milostiv tuturor (Rom. 11, 32). Care „pe cel din urmă miluiește și pe cel dintâi mângăie; acestuia plătește și același dăruiește”. În cele din urmă, va birui iertarea lui Dumnezeu: „Nimic nu egalează și nu întrece mila lui Dumnezeu. De aceea cel care denunțădăduiește este propriul său dușman de moarte” (Ioan Sinaitul, Scara, V, 23). Cei „de-a stânga”, rușinați, așteaptă un ultim gest al milei lui Dumnezeu; cei „de-a dreapta”, dreptii, în mijlocul cosmosului transparent căci „lumina veșnică” este nu numai pentru umanitate, ci și pentru creație,

sunt invitați, în haină de nuntă, la ospățul Împărăției cerești.

„Cei care au câștigat dragostea desăvârșită față de Dumnezeu și și-au înălțat aripile sufletului prin virtuți se răpesc în nori și la judecată nu vin. Iar cei care n-au câștigat cu totul desăvârșirea, ei au păcate și fapte bune laolaltă, vin la locul judecării și acolo, dacă se îngreue cumpăna celor bune, se vor izbiți de munci” (Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 100, „Filocalia”, vol. 1, pp. 389-390).

12. Crezul de la Niceea se încheia cu această declarație finală: „Împărăția lui Dumnezeu nu va avea sfârșit” (Lc. 1, 32-33). Iisus Hristos vine ca un Mesia unic, Care aduce pe pământ Împărăția lui Dumnezeu (Mt. 3, 2; 4, 17). A vorbit despre Împărăție tot timpul, în Predica de pe Munte și, mai ales, în parabole (Mt. cap. 5-7), unde o compară cu sămânța de muștar, cu aluatul, perla, banul pierdut, comoara, munta, banchetul, casa Tatălui, via. Semnele Împărăției sunt cele de la Cina cea ultimă, cu Apostolii: „Ca să mâncați și să beți la masa Mea în Împărăția Mea și să ședeți pe tronuri judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel” (Lc. 22, 30).

„Împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta”, răspunde Iisus lui Pilat (In. 18, 36). În Împărăția Sa, Dumnezeu va fi totul în toți. Până atunci, în istorie, creștinii au o experiență și o simțire a Împărăției în „comuniunea sfinților”. Darurile și tainele Împărăției viitoare sunt date, cu anticipație, în Biserică. Desigur, viața veșnică, eternitatea creatului nu trebuie să fie confundată cu eternitatea lui Dumnezeu, Care este Creatorul, plenitudinea ființei care există în sine și care există fără de altul. Veșnicia creatului nu înseamnă o simplă prelungire a existenței într-un destin nedeterminat, ci ajungerea acestuia la „scopul” originii sale. „Chipul lui Dumnezeu trece” (I Cor. 7, 31). „Toate cu o haină se vor învechi. Și cu un veșmânt le vei strânge și cu o haină vor fi schimbate” (Evr. 1, 11-12). Scopul înseamnă „oprirea mișcării”, fixarea ei eternă prin depășirea timpului cronologic, istoric.

13. Spre deosebire de Origen, care susține că stabilitatea mișcării e dată odată cu aducerea în existență a lucrurilor, Părinții răsăriteni spun că mișcarea temporală nu are sensul unui cerc, ca mișcare ciclică, fizică și biologică, ci pe acela de stabilitate în eternitate, a devenirii voite de Dum-

nezeu. Pentru sfinți, ca și pentru îngeri, veșnicia înseamnă „permanență în sfințenie” (Sfântul Vasile, *Despre Duhul Sfânt*, XVI, 38, trad. cit., p. 379). Mișcarea e limitată de substanța și de caracterul lumii create, de timp și spațiu; de aceea ceva nu poate fi în același timp veșnic și în devenire, și nici nu pot exista două realități infinite și fără început. Cu toate acestea, trebuie să fie afirmate împreună devenirea și veșnicia, aceasta fiind voită de Dumnezeu, dată fiind eternitatea rațiunii cosmice în Dumnezeu, care este recapitulat în Hristos, prin Care și pentru Care toate au fost create.

14. O altă perspectivă în care s-a dezvoltat această învățătură este aceea a *sabatismului*, unul din subiectele preferate ale spiritualității isihaste. Este vorba de odihna sfinților, despre care vorbește Apocalipsa: „Da, zice Duhul, ei se vor odihni de ostenele lor, căci faptele lor îi urmează” (Apoc. 14, 13). În veacul acesta nu avem nici sâmbăta adevărată, nici ziua a opta, în sens de oprire deplină din mișcarea patimilor și a virtuților. În cursul vieții pământești, se pot primi, anticipat, tainele desăvârșirii, iar ziua a opta (Duminica) se dă prin ieșirea din mormânt. Dincolo de lucrarea și de osteneala acestei vieți (comparată cu vinerea - *paraskevi* - pregătire), are loc oprirea în stabilitate a celor ce se mișcă, adică o „neîncetată mișcare”. Aceasta este veșnica existență în care se „sabatizează”, se odihnesc sufletele sfinților, primind încetarea a toată mișcarea, prin arătarea și împărtășirea Celui pe Care l-au căutat. Sfinții se ostenesc în Dumnezeu, pentru că Dumnezeu Se odihnește în sfinții Săi. În felul acesta, „sabatul” eshatologic înseamnă odihna de lucrarea naturală pentru a face loc lucrării dumnezeiești, adică o înaintare infinită în contemplarea slavei lui Dumnezeu: „Odihna de sâmbătă a lui Dumnezeu (sabatismul lui Dumnezeu) este revenirea deplină a tuturor celor făcute la El, când lucrarea Lui alor-dumnezeiască, ce se săvârșește în chip negrăit, se va odihni de lucrarea naturală din ele. Căci Dumnezeu Se va odihni de lucrarea naturală din fiecare făptură, prin care se mișcă în chip natural fiecare, atunci când fiecare, primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască, va fi ajuns la grația lucrării sale naturale îndreptate spre Dumnezeu” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice (gnostice)*, suta I, 47, în „Filocalia” rom., vol. 2, p. 128).

15. În așteptarea „lunii care vine”, creștinul se întreabă: „Ce vom da în schimb Domnului pentru toate câte ne-a dat nouă?” „Căci n-a mântuit ca prin Moise un popor din Egipt și din robia lui Faraon, despărțind marea, ci, mai mult, a izbăvit întreaga omenire de stricăciunea morții și de sub robia crudului tiran, a păcatului. Nu duce cu forța spre virtute, nici nu acoperă cu pământ, nici nu arde cu foc și nici nu poruncește să fie loviți cu pietre cei păcătoși, ci convinge, prin blândețe și îndelungă răbdare, ca oamenii să aleagă virtutea, să lupte prin necazuri pentru ca să se bucure și de roadele ei. Altădată, cei care păcătuiau erau pedepsiți, dar stăruiau în păcat și păcatul le era socotit de Dumnezeu; acum, însă, oamenii aleg pentru credință și pentru virtute asupriți, torturări și moarte.

Slavă Ție, Hristoase, Cuvinte al lui Dumnezeu, Înțelepciune, Putere și Dumnezeiește atotputernic! Ce-ți vom da noi, neputincioși, în schimbul tuturor acestora? Căci toate sunt ale Tale și nu ceri de la noi nimic altceva decât să ne mântuim; dar și pe aceasta o dai și din pricina nespusei Tale bunătăți ești chiar recunoscător celor care o primesc. Mulțumesc Ție Celui Ce ne-ai dat existența, Celui Ce ne-ai dăruit o fericită existență, Celui Ce ne-ai adus, prin negrăita Ta bunăvoință, iarăși la această stare pe noi, cei căzuți din ea!” (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 4).

C. Rugăciunile Bisericii pentru cei morți

16. Rugăciunile pentru cei morți și sacrificiile aduse pentru curățirea păcatelor sunt cunoscute și practicate în Vechiul Testament (II Mac. 12, 42-46). Iov aduce arderi de tot pentru păcatele fiilor săi (Iov 1, 5). În Biserică, pomenirea liturgică a celor morți, milosteniile în numele lor: liturghii, pomeni, parastase au în vedere o „fericită speranță”:

a) Dumnezeu nu predestinează și nu trimite pe nimeni în iad. Nu vrea ca cineva să piară, ci ca toți să ajungă la pocăință (I Pt. 3, 9). Există însă păcate împotriva Duhului Sfânt care nu se iartă nici pe pământ, nici în ceruri (Mt. 12, 31). Fără iubire nu există viață veșnică: „Cine nu-l iubește pe fratele său rămâne în moarte” (I In. 3, 14, 15).

b) Timpul de mântuire, „timpul favorabil” de pregătire (*paruskevi*), este viața aceasta, aici și acum (II Cor. 6, 2). Nimeni nu se mântuiește în

iad, pentru că „nu morții Te vor lăuda pe Tine, nici toți cei care se pogoară în iad, ci noi, cei vii” (*Slujba înmormântării*). După judecata particulară, o adevărată reconverție, ca decizie personală și colaborare voluntară, nu mai este posibilă. În iad nu este pocăință: „Ceea ce este moartea pentru oameni, aceea este căderea pentru îngeri; căci, după cădere nu mai există pentru ei o convertire. Nici pentru oameni, după moarte” (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 11, 4).

c) Pomenirea liturgică a morților și milosteniile în numele lor sunt pătrunse de o speranță fermă și favorabilă. Biserica celor vii se roagă pentru toți cei care au adormit în „nădejdea învierii și a vieții de veci”, cu încredințarea că există o schimbare posibilă, nu în sensul de tămăduire și curățire a firii. Așadar, Biserica nu îi consideră pentru totdeauna condamnați, chiar pe cei foarte păcătoși (Ps. 117, 18), dar ea nu face speculații în ce privește modul în care se face această schimbare. Ea se roagă pentru ca cel care în credință a adormit să fie socotit drept, prin credință și prin har!

d) Biserica se roagă cu speranță și cu îndrăzneală (I Tes. 4, 13-17; In. 5, 24-30), mai ales, pentru cei care nu au reușit să termine pocăința începută. Așteptarea celor care au murit în credință are un caracter activ, în sensul că sufletele lor nu pot să nu fie receptive la rugăciunile și la milosteniile săvârșite de cei vii în numele lor. Această rugăciune nu este bazată pe meritele celor vii și nici nu are intenția de a recompensa credința lor. În rugăciunile ei, Biserica îi încredințează pe cei ai Săi iubirii fără de margini a lui Dumnezeu și se roagă.

e) Tradiția răsăriteană insistă asupra coborârii la iad a lui Hristos cu sufletul Său îndumnezit, a cărei pomenire se face în Sămbăta Patimilor: „Împărătit-a iadul peste neamul omenesc, dar n-a rămas în veci; că Tu, Puternice, fiind pus în groapă, cu palma cea începătoare de viață ai rupt încuietorile morții și ai propovădui celor care dormeau acolo din veac izbăvirea cea nemincinoasă, făcându-Te, Mântuitorule, cel dintâi sculat din morți”. „Odinioară, dintru neființă (neant) m-ai zidit și cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit. Dar din cauza călcării poruncii Tale m-ai întors în pământ, din care am fost luat. Ridicându-mă acum la asemănarea Ta, ca să-mi recapăt frumusețea cea dintâi”. (*Slujba înmormântării, în Molitfelnic*, ed. 1984, p. 201).

17. În slujba vecerniei din Duminica Pogorării Duhului Sfânt, Biserica se roagă pentru „*cei ținuți în iad*”, invocând pogorârea la iad a Mântuitorului: „*Cel Ce Te-ai pogorât la iad și ai sfărâmat încuietorile cele veșnice, și celor care ședeau în întineric le-ai arătat ieșire; iar pe șarpele cel din adânc, începătorul răutății, l-ai vânat cu înțeleapta Ta meșteșugire dumnezeiască și l-ai legat cu lanțurile întinericului în iad și l-ai închis cu puterea Ta cea nemăsurată*”. Herma vorbește de predicarea Apostolilor la cei din iad: „*Acestea (cele patruzeci de pietre) sunt Apostolii și învățătorii, cei care au predicat numele Fiului lui Dumnezeu; aceștia, adormind în puterea și în credința Fiului lui Dumnezeu, le-au predicat și celor de mai înainte adormiți și le-au dat lor pecetea predicii*” (Pilda IX, 16).

Așadar, între înviere și a doua venire, porțile iadului, ca și ale raiului, sunt în mâinile lui Dumnezeu. De aceea, nimeni nu e condamnat pentru veșnicie înainte de judecata ultimă.

18. Etapele succesive ale petrecerii sufletului după judecata particulară au fost exprimate prin **vămile dincolo de mormânt**. Cele 22 de trepte de examinare a sufletului de la ieșirea din viața corporală, la primirea sentinței, corespund cu diverse forme ale păcatului. Tema aceasta, reprezentată iconografic în frescele de la Voroneț, a fost dezvoltată, în special, de teologii ruși (ca Antonie Amliteatrov - *Teologia dogmatică*, Atena, 1858; și Macarie Bulgakov - *Teologia dogmatică ortodoxă*, t. 2, Paris, 1860). Colecțiile de canoane (Manuel Malaxa, 1651) dau amănunte despre petrecerea sufletului după moarte (trei zile rămâne încă pe pământ), de drumul spre cer pentru a vedea locul sfinților (care durează nouă zile), de rolul îngerilor care arată raiul și iadul, până la a patruzecia zi, când sufletul primește sentința. Zilele în care se fac slujbele de parastas coincid cu aceste momente principale.

Într-adevăr, unele elemente din care este compusă această credință sunt menținute de Tradiție. De pildă, rolul îngerilor în judecata sufletelor (Chiril al Alexandriei, Efrem Sirul, Ioan Postitorul), ideea de balanță pe care se cântăresc faptele bune și rele (Ioan Damaschin). Cu toate acestea, capitolul despre vămile văzduhului nu are un caracter dogmatic obligatoriu. El redă, în mod simbolic, credința profundă că sufletul care se află în afară de timp, însoțit de îngerul său, recapitulează

și valorifică în mod conștient și just viața sa. Conștiința astfel luminată examinează orice păcat, cunoscut și necunoscut, pentru care sufletul își asumă întreaga răspundere - iertarea sau condamnarea. Acest proces de judecată începe aici (In. 5, 24; 9, 39; 12, 31), iar după moartea trupului, sufletul devine deplin conștient de viața sa.

De asemenea, unii teologi ruși atribuie un caracter sacramental ritului care însoțește „adormirea”, înmormântarea (C. Andronikoff, *Des mystères sacramentels*, Cerf, Paris 1998).

19. Rugăciunea de iertare.

(Panahida, ediția 1992, pp. 38-39)

„*Doamne, Dumnezeul nostru, Care în înțelepciunea Ta negrăită ai făcut pe om din țărână și l-ai împodobit cu înfățișare și frumusețe, ca o făptură cinstită și cerească, spre a slăvi strălucirea și Împărăția Ta și l-ai întocmit după chipul și asemănarea Ta. Dar pentru că el a călcat porunca Ta și nepăzind chipul Tău de care era învrednicit; pentru că răutatea să nu rămână veșnică, Tu, Dumnezeul nostru și Părintele nostru, ai poruncit din mila Ta față de oameni împreunării acestora să se risipească, iar acestei legături negrăite să se desfacă, pentru ca, astfel, sufletul să meargă până la învierea tuturor acolo unde și-a luat ființă, iar trupul să se desfacă în cele din care a fost alcătuit.*

Pentru aceasta, Tie, Părintelui fără de început și Fiului Tău Unul-Născut și Duhului Sfânt Cel de-o-ființă și făcător de viață, ne rugăm: Să nu îngădui ca făptura Ta să fie înghițită de piere, ci îngăduie ca trupul, după separarea de suflet, să se întoarcă în cele din care a fost creat, iar sufletul să se așeze în ceata dreptilor.

Așa, Doamne Dumnezeul nostru, mila Ta cea nemăsurată și iubirea Ta neasemănată, să hiruiești. Iar dacă robul (roaba) Tău acesta a căzut sub blestemul tatălui sau al mamei sale sau sub blestemul său; dacă a amărât pe preot și a primit de la el legătură nedezlegată; sau a căzut în grea afurisire de la arhieru și din nepăsare și neglijență n-a dobândit iertare; Iartă-i acestuia toate păcatele și greșelile lui (ei), prin mine slujitorul Tău, păcătos și nevrednic. Desface trupul lui (ei) în cele din care a fost făcut și rânduiește sufletul lui (ei) în corturile dreptilor.

Așa, Doamne Dumnezeule, Tu ai dat ucenicilor și Apostolilor Tăi puterea să dea iertareu păcatelor, zicându-le lor: «Oricâte veți lega și veți dezlega, să fie legate și dezlegate». Iar prin

aceștia ne-ai dăruit și nouă, deși nevrednici, această putere. De aceea: Te rugăm, dezleagă pe adormitul robul (roaba) Tău N., de tot păcatul sufleteș și trupesc și să fie iertat(ă) în veacul de acum și în cel ce va să vină, prin rugăciunile Preacuratei și pururea Fecioarei Maicii Tale și ale tuturor sfinților Tăi. Amin."

D. Diferențe confesionale cu privire la eshatologie

20. Dat fiind că se referă la „viața de dincolo”, **eshatologia** este un capitol teologic care se pretează la multe utopii și confuzii apocaliptice. De-a lungul istoriei s-au făcut diferite calcule referitoare la a doua venire a lui Hristos (după Irineu și Hipolit, istoria lumii va dura 6000 de ani și se va încheia cu al șaptelea mileniu, sub Împărăția lui Hristos - cf. Ps. 89, 4; Evr. 4, 4). Nu se poate spune că Biserica a încurajat vreodată speculațiile apocaliptice. Ea a condamnat, în general, calculele cronologice, prezicerile și amenințările milenariste, puse în circulație de sectele apocaliptice, și nu a permis să fie confundată speranța eshatologică cu teorii apocaliptice și cu mesianismul temporal, istoric.

Milenarismul (sau hiliasmul)

Este o credință după care Hristos va reveni, în slavă, **pe pământ**, și va domni cu sfinții Săi timp de **o mie de ani** (*mileniu*, de unde și numele de *milenarism*), satana fiind legat în acest timp. Unele secte fundamentaliste, interpretând în sens istoric, cronologic, noțiunea de „*împărăția de mii de ani*”, au imaginat „*mileniul*” - o împărăție de o mie de ani a sfinților și a dreptilor, perioadă care va precede învierea morților și judecata ultimă (cf. Apoc. 20, 1-6).

Printre grupurile care propun această interpretare a „*mileniului*” se află și **Adventiștii de ziua șaptea**. De origine baptistă, această denumire a fost întemeiată în secolul XIX, în Statele Unite ale Americii, de către William Miller, care a fixat și a anunțat întoarcerea lui Hristos pe pământ în anul 1843. Adventiștii cred, deci, în venirea apropiată a lui Hristos. Ei respectă ca zi de repaus a creștinilor sâmbăta, nu Duminica. **Martorii lui**

Iehova sau Studenții în Biblie constituie o altă grupare milenaristă, organizată de Gh. Russel († 1916). Aceștia s-au separat de Adventiști în 1874 (prin jurnalul *Turnul de Veghe*) și apoi de judecătorul Rutherford (1942). Pentru Martorii lui Iehova, împărăția de o mie de ani a început în 1914. În așteptarea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, religiile, guvernele, statele sunt operă lui satana.

Biserica nu a dat nici un credit acestor calcule milenariste și apocaliptice, deoarece acestea sunt dezmințite de învățătura biblică despre venirea a doua a lui Hristos. Pentru exegeza ortodoxă, împărăția de mii de ani este o exprimare simbolică obișnuită în scrierile biblice. Față de viziunile milenariste și apocaliptice se pot face unele precizări:

a) Există o diferență radicală între **eshatologie** - ansamblu de evenimente, parte integrantă din economia mântuirii - și miturile apocaliptice, care sunt utopii milenariste și mesianisme istorice. Aceasta nu înseamnă că Biserica nu propovăduiește **apocalipsa**, adică, Revelația sau manifestarea plină de slavă a lui Dumnezeu, și că nu așteaptă tăgăduința „*Ierusalimului cereșc*”, adică, „*în cer nou și un pământ nou*” (Apoc. 21, 1).

b) Când Iisus Hristos vorbește de **viață**, El se referă, adesea, la viața veșnică (cf. In. 3, 36; 5, 24; 6, 40, 54). Aceasta nu înseamnă că „*viața după moarte*” se află undeva, dincolo de realitățile pământești și de timpul istoric. Viața veșnică începe aici și acum, pătrunde bucuriile și suferințele, luptele și speranțele acestei vieți (Filip. 3, 20). Această viață cerească nu este însă închisă în limitele istoriei și ale timpului, ci a rupt frontierele acestora și a surpat zidul morții.

c) Sectele apocaliptice - cu pretensele lor precizări despre un sfârșit al lumii în anul 2000, un sfârșit în dezordine, precedat de catastrofe cosmice - creează confuzii grave, nu numai de ordin etic, ci și social. În chip special, ele întrețin un pesimism etic și o indiferență ireponsabilă față de catastrofa nucleară, care trebuie să fie combătută cu toată tăria.

Biserica a respins, de asemenea, alte două idei provenite din tradiția apocaliptică iudaică, anume: credința că va fi un sfârșit al răului și al iadului; mesianismul istoric, teocratic, potrivit căruia Împărăția lui Dumnezeu s-ar realiza în această lume, în sens politic.

De-a lungul istoriei sale, Biserica Ortodoxă a fost nevoită să separe învățătura sa despre „viitoarea reșezare”, de interpretări eretice, de influențe necreștine și de moravuri sociale, care contraziceau profund Crezul ortodox. Deși nu a avut o circulație intensă în Răsărit, ideea de predestinație a fost respinsă prin însăși doctrina biblică despre „iconomia divină”, doctrină care a marcat profund teologia ortodoxă. Iar iconomia are două brațe: pe de o parte, voința lui Dumnezeu ca toți să se mântuiască (1 Tim. 2, 4), iar pe de altă parte, răspunsul personal al credinciosului (Apoc. 3, 20; F.A. 16, 14). Mântuirea este harul lui Dumnezeu, pentru că nimeni nu este liber de păcat (Ps. 50, 5). Primirea acestui har reclamă însă libertatea fiecăruia, un mod de existență în comuniune totală și liberă. Credinciosul are libertatea de a rupe prin păcat această sinergie. În fața acestui refuz, Dumnezeu nu silește: „Iar de cel care se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, și Eu mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri” (Mt. 10, 33). Dumnezeu face însă totul pentru ca cel creștin să rămână în această comuniune, susținând și antrenând libertatea prin „celălalt Mângâietor” (In. 14, 16). Mai mult, El face sârbătoare cerească din întoarcerea fiecăruia: „Căci hucurie mare se face în cer pentru un păcătos care se pocăiește” (Lc. 15, 10).

Apocatastaza

„Biserica are trei restaurări (apocatastaze). Una e a fiecărui în parte, pe temelul virtuții; prin aceasta, se restaurează fiecare însă care a împlinit în sine rațiunea virtuții. A doua e aceea a firii întregi la înviere; e restaurarea în nestricăciune și în nemurire. Iar a treia, de care vorbește mai mult în tratatele sale Grigorie al Nyssei, este restaurarea puterilor sufletești, căzute prin păcat, în starea în care au fost create. Căci, precum toate își vor primi prin învierea trupului, la vremea sperată, nestricăciunea, așa trebuie să lepede și puterile pervertite ale sufletului, în cursul prelungirii veacurilor, amintirile păcatului sălășuite în el și, străbătând (sufletul) toate veacurile și neaflând odihnă, să vină la Dumnezeu, Cel Care nu are sfârșit. Și astfel, prin recunoașterea bunurilor, nu prin împărtășirea de ele, să repri-mească (sufletul) puterile sale și să fie restaurat și

să se arate că Făcătorul nu e cauza răului” (Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și răspunsuri*, 13, „Filocalia”, vol. 2, p. 214).

În epoca modernă, s-a vorbit destul despre eternitatea iadului. Se voia, astfel, o revenire la credința în apocatastază, susținută de Origen, Evagrie, Didim, Grigorie de Nyssa. Apocatastaza este o speculație origenistă despre sfârșitul istoriei, potrivit căreia creaturile raționale, atât oamenii ale căror suflete, preexistente trupurilor, au fost condamnate, după păcat, să trăiască în trup, cât și îngerii și demonii, care au fost create la început ca inteligențe pure, apoi osândite să ia forma actuală, vor fi, în cele din urmă, restabilite în forma lor originală, în perspectiva unei mântuiri universale. Această restabilire în forma primordială, de inteligențe pure, se face în etape succesive, după purificarea demonilor și a celor condamnați prin focul iadului, grație harului lui Hristos, Care nu ar îngădui pieirea veșnică a creației Sale și nici pedepsele eterne. Astfel că pedeapsa iadului trebuie să aibă un sfârșit, cred unii. Oamenii, îngerii și demonii vor redeveni ceea ce au fost, adică, inteligențe pure.

Consecințele acestei doctrine sunt radicale: lipsa oricărui proces de sfințire, dispariția judecării de apoi și chiar mântuirea diavolului (Origen, *De principiis*, III, 6, 5). Deși i-a atras pe unii teologi din perioada patristică (Grigorie de Nyssa și Didim cel Orb) prin optimismul ei cosmic, apocatastaza - concepția origenistă despre restaurarea universală la sfârșitul timpului, printr-o întoarcere necesară la starea cea dintâi, inclusiv, iertarea gratuită a tuturor și convertirea diavolului - a fost condamnată la al V-lea Sinod ecumenic (Constantinopol, 553). Această condamnare are în vedere radicalismul etic al Evangheliilor, care au fost date anume pentru a schimba viața creștinilor aici și acum. Viața în Hristos, transformarea prin întâlnirea cu Hristos, are loc aici; de aceea fiecare trebuie să coboare în piață, așteptându-l pe stăpân să-l tocmească, să lucreze în via sa. Toți sunt angajați, dar vor fi răsplătiți după dreptatea lui Dumnezeu. De aceea, „mulți sunt chemați, dar puțini aleși” (Mt. 20, 16). Apocatastaza, ca universalitate a mântuirii nediferențiate, contrastează cu această orientare etică a Evangheliilor: „Ce semeni aici culegi acolo”. Modul de viață de aici marchează persoana și destinul ei veșnic: „După roadele lor îi veți cunoaște. Au două culeg oamenii struguri din spini și smochine din măracini? Așa că orice

„pom bun face roade bune, iar pomul rău face roade rele. Nu poate pom bun să facă roade rele, nici pom rău să facă roade bune. Iar orice pom care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc. De aceea, după roadele lor îi veți cunoaște” (Mt. 7, 16-20).

Evangelistul, care judecă aspru inactivitatea omului și lipsa de răspuns la chemarea lui Dumnezeu, nu întrezărește sfârșitul osândei iadului, ci, dimpotrivă: „*Și vor merge aceștia la osândă veșnică*” (Mt. 25, 46), adică „*în gheena, în focul cel nestins, unde viermele nu moare și focul nu se stinge*” (Mc. 9, 44).

Astfel, Biserica mărturisește înnoirea lumii la a doua venire, dar afirmă, în același timp, judecata ultimă, adică separarea celor buni, de cei răi, de unde, inegalitatea răsplății, după virtuțile fiecărui (Mt. 25, 32-33, 46). Aceasta nu înseamnă că Biserica nu se roagă neîncetat și cu ardoare pentru mântuirea tuturor. A admite eternitatea pedepselor iadului nu înseamnă a nega iertarea și dragostea veșnică a lui Dumnezeu. Căci „*greșeala lui Adam a fost ucigătoare de om, nu ucigătoare de Dumnezeu*” (Denia din Sâmbăta Patimilor). Mai mult, „*E nebuie să socotească cineva că păcătoșii se lipsesc de gheenă, din dragoste pentru Dumnezeu. Dragostea este odrasla cunoștinței adevărului, care, după mărturisirea de obște, s-a dat tuturor. Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două feluri: pe păcătoși îi chinuiește, cum se întâmplă și aici unui prieten, din partea prietenului, iar pe cei care au păzit cele cuvenite îi veselește. Și aceasta este, după judecata mea, părere de rău sau chinul din gheena. Dragostea îmbată însă sufletele fiilor de sus, cu desfătarea ei*” (Isaac Sirul, op. cit., cap. 84, trad. cit., p. 423).

Purgatoriul

Noțiunea de *purgatoriu* apare în teologia scolastică în secolul XII, în actele papei Inocențiu al IV-lea, în 1254. Ca articol de credință este menționat la Conciliile din Lyon (1274) și Florența (1439) și formulat la Conciliul din Trident (1553). Purgatoriul este înțeles ca o stare de curățire sau purificare prin suferință, pentru cei care, în momentul morții, sunt mântuiți și în stare de har, dar nu au plătit încă datoria totală de pedeapsă pentru păcate, nefiind deci pregătiți suficient pentru ve-

derea lui Dumnezeu. Purgatoriul este imaginat ca un al treilea loc, alături de iad și de rai, un loc purificator de trecere printr-un foc material, fizic, creat, un infern temporar și provizoriu, a cărui suferință are valoare de ispășire. Purgatoriului sunt destinați cei care au săvârșit păcate veniale (nu de moarte) și le-au mărturisit, dar pentru care nu au „*satisfăcut*”, în timpul vieții, penitența corespunzătoare. Ideea este că păcatul, chiar mărturisit, implică o condamnare temporară și că actele de penitență în această viață nu sunt suficiente. Pedepsele de ispășire nesatisfăcute aici vor fi reluate în purgatoriu prin trecerea printr-un foc purificator. Chinurile din purgatoriu au, deci, o valoare expiatorie.

În Evul Mediu, credința în purgatoriu, care este prezentată în categorii legalistice, s-a dezvoltat paralel cu ideea că Biserica are putere asupra sufletelor care se află în purgatoriu. Ea numără greșelile și „*meritele*” fiecărui membru al său, putând să facă o distribuție a meritelor în favoarea celor care au nevoie. Pentru cei vii, ea poate ușura sau scurta pedepsele purgatoriului printr-un sistem de indulgențe de care dispune autoritatea sacerdotală. Biserica poate face o mijlocire specială pe lângă Dumnezeu, în vederea iertării pedepselor temporare, datorate pentru păcatele deja șterse prin iertarea divină. Teologia catolică de azi înțelege articolul de credință despre „*indulgențe*” ca parte din doctrina despre „*comuniunea sfinților*”. De amintit că, în primele secole, s-a practicat iertarea totală sau parțială a penitenței publice, care putea să fie impusă pentru anumite greșeli grave.

Cele două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică, sunt în deplin acord asupra existenței unei judecăți particulare, care introduce sufletele într-o stare de așteptare și devenire. Această stare, de bucurie sau de suferință, nu este nici perfectă, nici definitivă. Sufletele după moarte nu au fericire completă înaintea judecății generale și a învierii morților. Nici dreptii sau sfinții nu se bucură de o desăvârșire. Dar judecata particulară, personală, nu hotărăște o penitență și nu este nicidecum contrară rugăciunii de mijlocire pentru cei răposați, de unde, caracterul legitim al Liturghiei pentru morți, practică folosită de ambele Biserici.

Tradiția ortodoxă nu a acceptat însă credința în purgatoriu, din cauza nefondării ei teologice și sacramentale, căci această teorie ar anula judecata particulară și ar minimaliza efectul Tainei Mărturisirii păcatelor. Tradiția acceptă ideea de vin-

decare și de purificare după moarte, dar a refuzat să atribuie suferințelor din cealaltă viață o valoare de ispășire. Ideea de purgatoriu nu are, apoi, un temei biblic explicit (textul invocat - I Cor. 3, 13-15 - nu justifică o asemenea doctrină). În plus, ideea de dreptate, de merit și de indulgențe, pe care se sprijină această credință, ține mai mult de un sistem penitential juridic, în contradicție totală cu ideea de dreptate biblică.

Este adevărat că Mărturisirile de credință din secolul XVII (Petru Movilă - 1642; și Dositei al Ierusalimului - 1672) vorbesc despre un timp și o stare intermediară, care se trăiește între judecata particulară, de după moartea fiecăruia, și judecata ultimă, colectivă, de după învierea de obște. Ele nu împărtășesc însă ideea unui loc material de purificare a sufletelor, în vederea ispășirii pedepselor temporare nesatisfăcute în viață. Așadar, starea de odihnă și de suferință a sufletelor după judecata particulară, deși imperfectă, este reală. Sufletele din iad nu pot repara greșeli sau plăti datorii. Se poate vorbi numai de o stare de receptivitate a sufletelor după moarte, în urma rugăciunilor Bisericii și a iubirii manifestate a semenilor.

Credința în purgatoriu vine în contradicție și cu învățătura ortodoxă despre Taina mărturisirii păcatelor și despre caracterul rugăciunii liturgice pentru morți. Chiar după dezlegarea sacramentală în Taina mărturisirii, spune teologia catolică, penitentul trebuie să sufere o pedeapsă temporară, aici sau dincolo de moarte. Această teologie face o diferență între **vină** - care se iartă aici gratuit, prin pocăință și prin dezlegare, și **pedeapsă** temporară, care se plătește după moarte. Păcatul iertat este șters, dar pedeapsa corespunzătoare rămâne. Or, teologia ortodoxă nu a admis o pedeapsă temporară, cu caracter de ispășire, după dezlegarea sacramentală a păcatelor mărturisite. Căci Taina în sine constituie „*acest ceas curățitor*” în care „*toute rânile tale, pe care, ca un viețuitor în lume, le-ai dobândit în diferite întâmplări, fără fățarnicie le vei vedea ca să te adevărată tămăduire de la Însuși Domnul nostru Iisus Hristos. Doctorul și Mântuitorul sufletelor și al trupurilor noastre*” (Slujba Mărturisirii). Taina are un efect tămăduitor: „*la seamă, dar, de vreme ce ai venit la doctor, să nu te întorci nevîndecat*”. O datorie care ar trebui plătită după moarte, prin suferință expiatorie în focul purificator, ar arăta insuficiența Tainei Spovedaniei. Epitimiile sau penitențele pre-

scrise de duhovnic după dezlegare au numai o funcție de întărire a penitentului. În plus, teza indulgențelor acordate celor vii se întemeiază pe speculații arbitrare, ca tezaurul de „*merite supraabundente*” ale sfinților, ceea ce teologia ortodoxă, de orientare organică, nu poate admite, nici ideea de merit sau de satisfacție.

Împărăția lui Dumnezeu, ca și Învierea, nu este răsplata meritelor noastre în sens legalist, așa cum se vede din învierea lui Lazăr, ci comuniunea prin credință cu Cel Care este Învierea și Viața.

Recapitulare

• „*Hristos este Stăpân prin ființă și Stăpân prin opera de mântuire, deoarece, neexistând noi, ne-a creat, iar murind din pricina păcatului, ne-a răscumpărat prin sângele Lui, ... ca Dumnezeu, Ziditorul și Răscumpărătorul nostru*” (Marcu Ascetul, „*Filocalia*”, vol. 1, p. 21).

• Judecata lui Hristos ca Domn ține de misiunea Sa mesianică, pe care a împlinit-o și în viața Sa pământească. De fapt, confruntarea dintre puterea lui Dumnezeu și puterea răului a început încă de aici (cazul celui posedat de duhul rău - Lc. 8, 26-29). Dar, în condiția actuală a istoriei, grăul nu poate fi separat de neghină. Într-o zi, păstorul va despărți oile de capre. Judecata ultimă, când fiecare va da seama de lucrul ce i-a fost atribuit (Mc. 13, 34), este un act de dreptate, căci Hristos Se plasează în locul celor care au fost primiți sau respinși. În măsura în care ai făcut. În măsura în care nu ai făcut (Mt. 25, 31-46). A-I iubi pe aproapele nu e o simplă compasiune naturală umană, altruism, ci o descoperire a lui Dumnezeu în aproapele. În mila Sa, Dumnezeu pregătește pentru toți, căci toți vor învia, un cer și un pământ nou. Timpul istoric nu e o curgere spre ne-ființă și cataclism apocaliptic, ci o **trecere, paștele**, spre cetatea sfântă, Noul Ierusalim (Apoc. 21). Această eshatologie afirmativă, optimistă stă pe credința că Dumnezeu, în economia Sa, intervine în istoria oamenilor, pe care o antrenează spre un scop - *telos*, prin semne vizibile ale iubirii divine. Totuși, înainte de sfârșit, viața și moartea se prezintă ca două porți, cea mare și cea mică, de trecere (*pascha*) pentru pelerini.

• Biserica romano-catolică învață doctrina despre **purgatoriu**, deși aceasta nu se găsește, ex-

plicit, în Biblie. Odată cu moartea, prin judecata particulară, sufletul nemuritor primește imediat o retribuție eternă, fie fericirea cerească, fie condamnarea în iad. Cei care mor în har, dar curățiți imperfect, deși asigurați de fericirea eternă, suferă totuși de o purificare finală numită purgatoriu, ca, astfel, să obțină sfințenia necesară să intre în rai, care constă în vederea fericită a lui Dumnezeu. Biserica romano-catolică recomandă indulgențele în favoarea celor care au de ispășit greșeli în purgatoriu. Desigur, purificarea celor aleși se deosebește de orânduirea celor condamnați la iad. (Despre un foc purificator, Vezi: I Cor. 3, 15; I Pt. 1, 7). În Tradiția Bisericii ortodoxe nu se află teza despre o „purificare” după moarte a unor păcate rămase fără „satisfacție”.

• „Indulgența” este iertarea pedepsei temporare datorate păcatelor a căror pedeapsă eternă a fost ștearsă prin pocăință. Căci păcatul presupune și o pedeapsă temporară, care poate fi ștearsă după moarte. Biserica deține un tezaur de merite, din supraabundența de satisfacții și de merite ale lui Hristos și ale sfinților, pe care-l poate transfera sub anumite condiții celor care, vii sau morți, n-au sa-

tisfăcut pedepsele temporare ale păcatelor. Tradiția ortodoxă cunoaște numai practica cinstirii martirilor și sfinților și a Liturghiei de mulțumire pentru slava lor. În temeiul comuniunii ce există între membrii Bisericii, comuniune care se exprimă cel mai bine în Taina Euharistiei, martirii și sfinții se roagă pentru ceilalți membri ai Bisericii văzute. Dar „comuniunea sfinților” nu constă în acest transfer de merite pe baza unor indulgențe.

• Pentru ortodocși, iadul este respingerea omului de a se lăsa iubit de Dumnezeu, de aceea el este responsabil după moarte. Ea nu face deosebire între iadul veșnic și un purgatoriu „temporar”. Biserica se roagă pentru toți creștinii. Pentru protestanți, iadul, *sheol*, este o realitate biblică, pe care Iisus o evocă numai în parabolele Sale, care sunt narațiuni simbolice. Dumnezeu este Cel Care asigură mântuirea oamenilor oricui ar face aceștia. Dumnezeu este judecător. Cei care cred în existența iadului presupun că Dumnezeu îi predetermină pe unii la condamnare, iar pe alții, la fericire eternă. Pentru protestanți, ideea de purgatoriu este un nonsens.

Bibliografie

- Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cartea a IV-a, pp. 147-206;
- D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, vol.3, cap. *Eshatologia universală*, pp. 351-459;
- Nicolae Dură, *Hiliasmul, doctrină ereziarhă*, „Ortodoxia” XXXVI, (1984), nr. 1, pp. 72-94;
- Emmanuel Lanne, *L'enseignement de l'Église catholique sur le purgatoire*, *Irénikon*, LXV, (1991), nr. 2, pp. 205-229.

TEOLOGIA ECUMENICĂ

XXIV. Teologia ecumenică. Noțiuni introductive

1. Teologia ecumenică, denumită în trecut **Teologia simbolică**, este definită în Manualul de Teologie Dogmatică și Simbolică (Editura Institutului Biblic, București 1958, vol. I) astfel: „*Expunerea comparată a învățăturii de credință a celor trei mari confesiuni creștine (ortodoxă, romano-catolică și protestantă)*” sau „*știința confesiunilor*”, elaborată pe temeiul principalelor **Mărturisiri** (Cărți simbolice) și Simboluri de credință oficiale ale acestor confesiuni (de la care și-a luat numele). Inseparabilă de Teologia dogmatică, ea pune accentul pe expunerea comparativă a învățăturii Bisericii Ortodoxe și a celorlalte două mari confesiuni creștine și și-a luat numele de la „Cărțile simbolice”, adică, Mărturisirile de credință, în care e formulată învățătura creștină și sunt accentuate caracteristicile confesiunilor respective (pp. 6 și 12).

2. Această „expunere comparativă” n-a fost lipsită de derapări și de ambiguități. De pildă, uneori, confesiunile au fost prezentate și examinate mai mult prin opoziție, una contra celeilalte sau celorlalte, subliniind mai cu seamă diferențele opuse, Ortodoxia fiind plasată ca o entitate dogmatică intermediară, între Catolicism și Protestantism. Din cauza aceasta, în contextul conversațiilor ecumenice, s-a ajuns la o „ignoranță ecleziologică reciprocă” (nu numai în sens de reprezentare mutuală incompletă, ci și de lipsă de angajament moral reciproc).

Care este locul și sensul Teologiei ecumenice azi, când tot mai multe facultăți de teologie au introdus ecumenismul ca disciplină teologică? Cum se poate formula rolul acesteia (ca orientare, program și reforme) în relația internă dintre Dogmatică, Misiologie, Ecumenism? Ce rol critic are Teologia ecumenică, în raport cu rezultatele dialogurilor teologice, bilaterale și ecumenice, în care sunt angajate Bisericile Ortodoxe?

Teologia ecumenică nu are hotarele ei precise în calitate de disciplină teologică. Terenul academic de studiu al acesteia este încă provizoriu.

3. Iată câteva principii de lucru:

a) Punctul de reper pentru Teologia ecumenică este însăși Teologia dogmatică predată la Facultatea de Teologie. Această dogmatică creștină este păstrată de Tradiția ortodoxă, dar ea nu este din cauza aceasta o teologie confesională sau simbolică, adică redusă la litera unor **Mărturisiri de credință**. Dogmatica face teologie creștină **per se**, pentru toți. Facultatea de teologie nu este un institut de studii superioare în „Ortodoxie”, de aceea absolvenții ei sunt teologi **per se**, nu specialiști doar în teologia ortodoxă.

b) Teologia ecumenică va prezenta celelalte confesiuni, Bisericii sau tradiții teologice particulare, în integritatea lor, astfel încât să fie înțeles „*confesionalismul*” lor nu în mod simplist, ci în toată complexitatea acestuia (folosind diverse expresii: cărți simbolice, catchisme, cult, literatură de specialitate, texte confesionale etc.). Scopul este de a pătrunde adânc în tradiția proprie acelei confesiuni, pentru a degaja acele **vestigia Ecclesiae**, adică doctrina și misiunea ei specifică în ansamblul Bisericii universale și de a reține ceva din etosul ei, din felul ei de a se raporta la o identitate istorică, particulară și universală, în același timp.

c) Percepția actuală a celorlalte Biserici și confesiuni creștine este influențată astăzi de rezultatele dialogurilor confesionale, fie bilaterale, fie ecumenice. De aceea, se va da o mare importanță documentelor și convergențelor realizate în acest dialog de exemplu, documentul **Botez, Euharistie și Preotie**, elaborat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

d) Teologia ecumenică urmărește de aproape ce se face în cadrul Mișcării ecumenice mondiale, dar și în contextul ecumenismului local, cu intenția de a motiva teologie mărturia creștină comună, dar, mai ales, recunoașterea reciprocă a Botezului și a practicii comuniunii euharistice.

e) Educația teologică și formația ecumenică a studenților și a viitorilor preoți sunt inseparabile. Această dublă competență: teologică și ecumenică este absolut necesară azi, când preoții sunt con-

frunțați cu tot felul de mișcări, grupuri și misiuni, care, în loc să-i unească pe creștini, îi dezbină.

4. Prin urmare, Tratatul de teologie ecumenică are mai multe obiective:

Descriptiv: a prezenta, pe scurt, trăsăturile Bisericii UNA SANCTA ca realitate eclezială (doctrinară, sacramentală, instituțională) tangibilă în Biserica Ortodoxă. Biserica Ortodoxă nu este monolitică, dar ea a evitat, în evoluția și în organizarea ei istorică, rupturi și incoerențe interne: erezii, schisme, secte, astfel că a păstrat viziunea universală a comunității de la Cincizecime, din Ierusalim, deși s-a răspândit în spațiul ecumenic.

Metodologic: a face comparații structurale între confesiunile creștine, având ca punct de referință unificator convergențele teologice și practice (numite și acorduri sau declarații de credință), rezultate din dialogul bilateral sau ecumenic. În această examinare, tradițiile pot apărea unite și dezbinăte, dispersate și convergente, în același timp. Unele tensiuni ar putea să fie reconvertite și integrate într-o comuniune viabilă și coerentă.

Ermineutic: a discerne, în configurația confesiunilor, ceea ce reprezintă identitate confesională legitimă de ceea ce e confesionalism inflexibil. În ce măsură principiile și doctrinele teologice, expuse în textele confesionale, constituie „rațiuni comune” în vederea recunoașterii reciproce, a reconcilierii și unității văzute? Care sunt insuficiențele ecumenice în pozițiile confesionale, ce trebuie să fie recuperate sau interpelate?

Ecumenic: a vedea cum evoluează Mișcarea ecumenică în raport cu istoria contemporană a Bisericilor, a religiilor, a societății umane în general. În ce constă **metanoia** Bisericilor la sfârșit de mileniu? Reconciliere spirituală? Schimbare structurală? Sau apologia adevărului creștinismului? Care sunt calitățile creștinismului actual și locul lui în lupta pentru reconcilierea lumii, pentru rezolvarea conflictelor etnice, care s-au ivit după terminarea războiului rece în Europa? Istoria Bisericilor, unite sau separate, nu e un simplu fenomen confesional, ci un fenomen de societate, cultural, social, politic.

5. În legătură cu „*expunerea comparată*” a confesiunilor, care este subiectul Teologiei ecumenice, două serii de întrebări pot fi formulate: **Pe de o parte:** cum se prezintă în teologia ecumenică de azi, fie în cadrul disciplinelor de specialitate de la facultățile și institutele teologice, fie în cadrul

manualelor și studiilor publicate, istoria și doctrina confesiunilor creștine? Ce criterii există pentru a le clasifica și ce vocabular se folosește pentru a descrie doctrina și spiritualitatea lor, fie în raport cu Ortodoxia, fie în contextul ecumenic de azi? Ce loc revine Reformei protestante din secolul XVI și Mișcării ecumenice din epoca modernă, în istoria Bisericii universale?

Pe de altă parte: ce elemente noi teologice pentru evaluarea confesiunilor creștine au fost puse în evidență de dialogurile bilaterale și ecumenice, de încercările și negocierile de unire, de experiența structurilor ecumenice locale și regionale? Ce loc au textele de acord sau convergențele ecumenice, în studiile de simbolică, în cateheză și în publicațiile bisericești? Ce imagine oferă catolicismul după ridicarea „*anatemiei*” dintre Roma și Constantinopol, după Conciliul Vatican II? Ce profil are protestantismul în lumina Mișcării ecumenice și a dialogurilor bilaterale cu Ortodoxia? Ce semnificație „*ecliziologică*” nouă are această „*comuniune de Biserici*” care este Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în care Ortodoxia este nu doar reprezentată, ci participă? În ce măsură faptul că Biserica romano-catolică stă în afara acestei „*comunități*” limitează posibilitățile ortodocșilor de a înțelege catolicismul într-o perspectivă mai largă? Ce șanse există să se scrie o istorie a confesiunilor, dintr-o perspectivă ecumenică?

Este de la sine înțeles că nu se poate răspunde aici tuturor acestor întrebări. Vom încerca să notăm câteva **metode și criterii ecumenice** pe care teologia simbolică le-a recunoscut și mai recent chiar le practică. Unele exemple vor fi luate din teologia română. Înainte de aceasta, să facem o precizare pentru a evita orice confuzie.

Anumite Biserici, inclusiv ortodoxe, au publicat recent așa-zise „*Ecumenical Guidelines*”, un fel de călăuze explicite privind conduita ecumenică a credincioșilor lor, mai ales, în domeniul ospitalității și al comuniunii euharistice. Acestea, deși exprimă convingeri teologice, nu se adresează formal școlilor de teologie și celor care predau simbolică și ecumenismul, sub diferite forme.

Pe plan panortodox, nu există până acum documente oficiale care să orienteze teologia sistematică și cea ecumenică în mod formal. Pe agenda viitorului sinod ortodox există tema „*Raportul Ortodoxiei cu celelalte Biserici creștine și cu Miș-*

„care ecumenică”. Cu intenția de a facilita studiarea acestei teme de către sinod, Centrul ortodox de la Chambésy a organizat un seminar pe teme teologice, între 27 aprilie - 20 mai 1985. Documentele acestui seminar au fost trimise, ca material de reflecție, celei de a treia Conferințe pan-ortodoxe pregătitoare, care a tratat și subiectul „Ortodoxia și mișcarea ecumenică”.

Cât privește teologia romano-catolică, ea dispune în *Decretul despre ecumenism* de un document cu caracter dogmatic. Astfel, după Conciliul Vatican II, catolicismul folosește schema cer-

curilor concentrice pentru a plasa confesiunile necatolice în raport cu centrul, care este Biserica romană. Există Biserici surori, apoi Biserici și comunități ecleziale, care stau în jurul acestui centru, mai aproape sau mai departe. De asemenea, conciliul a pus în circulație un concept teologic de mare valoare ecumenică, anume *ierarhia adevărilor*, afirmând prin aceasta că nu toate doctrinele Bisericii romano-catolice au aceeași autoritate dogmatică obligatorie, fără nici o ordine, în vederea refacerii unității văzute a creștinilor.

Bibliografie

- N. Chițescu, Isidor Todoran, N. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Editura Institutului Biblic, București, 1958, vol. I, cap. „Călăuzele Teologiei Dogmatice și Simbolice”, pp. 202-309;
- I. Bria, *Destinul Ortodoxiei*, EIB, București, 1989, cap. „Teologia simbolică în perspectivă ecumenică”, pp. 29-53;
- Klauspeter Blaser, *La théologie du XXe siècle. Histoire-Defis-Enjeux*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 1995;
- Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Editions du Cerf, 1994, Bibliografie, pp. 603-666;
- *Bilan de la théologie du XXe siècle* (Robert Vander Gucht - H. Vorgrimler, editori), Casterman, Tournai-Paris, 1970, 2 vol., în același volum: Lili Sertorius, „La théologie orthodoxe”, pp. 562-600.

XXV. Configurația confesională a creștinismului. Doctrină și tradiții confesionale I

(Vezi: *Dicționar de teologie ortodoxă*, București 1994, pp. 80-88 și 418-419)

A. Catolicismul roman

Catolicismul roman (creștinismul din partea occidentală a Imperiului roman), ca sistem doctrinar în care se exprimă teologia latină și tradiția Bisericii romane, s-a cristalizat în forma sa clasică în perioada Contra-Reformei, folosind metoda scolastică tomistă. Catolicismul se deosebește atât de tradiția teologică a Bisericilor Răsăritene de care s-a separat în 1054, cât și de Protestantism, doctrina Bisericilor ieșite din Reformă (sec. XVI),

prin câteva elemente principale: metoda tomistă, care a aplicat credinței logica lui Aristotel și a impus teologiei concepte filozofice particulare („transsubstanțiere”); sinteza tridentină, care introduce în dogmă problematica medievală (teoria satisfacției aplicată dogmei Răscumpărării); caracterul magisterial al dogmelor, manifestat, mai ales, în Conciliul Vatican I (sub Pius al IV-lea, dec. 1869 - iul. 1870), după care dogma este o decizie a unei autorități infailibile, personale, respectiv, a pontifului roman, chiar fără consensul Bisericii. Nu se poate face aici o istorie a teologiei catolice. Vom aminti câteva date, nume și evenimente, care au determinat organizarea *catolicismului* ca sistem dogmatic propriu, în diverse perioade: patristică, medievală

sau secolastică, Contra-Reforma, reacția împotriva „modernismului”, consolidarea ultramodernismului, anti-ecumenismul, „aggiornamento”-ul, după Conciliul Vatican II.

În primele secole, Orientul și Occidentul sunt în deplină comuniune. Către anul 96, papa Clement, episcop de Roma, scrie Bisericii din Corint, în legătură cu situația de acolo. În 154, episcopul Policarp de Smyrna cere episcopului de Roma să fixeze data Paștelui după o regulă comună. În 313, împăratul Constantin dă edictul din Milan, iar în 324 întemeiază Constantinopolul, al cărui scaun patriarhal obține la Sinodul din Calcedon, în 451 (canonul 28), al doilea rang în ierarhia patriarhatelor, după Roma, înaintea Alexandriei și Antiohiei, care erau mai vechi.

În afară de Părinții clasici ai Bisericii latine: *Ambrozie de Milan* (339-397), *Ieronim de Stridon* (350-420), cel care a fixat textul latin al Bibliei în „Vulgata” și a scris o monografie despre „Oameni iluștri”; *Augustin de Tagaste, episcop de Hippo* (354-430), care a scris „Confesiunile” (între 397-401), „Despre Treime”, „Cetatea lui Dumnezeu”, „Despre doctrina creștină” etc., și *Grigorie cel Mare* († 604) care a lăsat „Moralia în Iob” și „Regula pastoralis”, patristică apuseană, care se încheie cu *Istodor de Sevilla* († 636), include și alți scriitori de seamă, ca de pildă: *Irineu, episcop de Lyon* († cca. 202), originar din Asia Mică, discipolul lui Policarp de Smirna, care-l cunoscuse pe Apostolul Ioan (în „Adversus haeresis” el face o listă a episcopilor Romei, pretinzând că Apostolul Petru a fost cel dintâi) - este autorul lucrării „Revelația și respingerea gnozei false”, scrisă împotriva creziilor gnostice; *Hypolit de Roma*, martir în 235, cel care a scris „Tradiția apostolică”; *Tertulian de Cartagina* (cca. 155-220), primul scriitor în latina creștină, autorul multor scrieri polemice și apologetice: „Apologeticum”, „Contra ereziilor” (cca. 200), „Contra Praxeas”, „Contra Marcion”, „Despre suflet”; *Minucius Felix* din Numidia scrie „Octavius”; *Ciprian de Cartagina* († 258), martir și episcop de prestigiu al Bisericii din Africa, autor al multor scrisori pastorale și al unui tratat despre „unitatea Bisericii”; *Lactanțiu*, care scrie „Instituțiile divine” (304-314); exegetul *Rufin de Aquileia* († 410); *Ilarie de Poitiers* (cca. 315-367), autorul unui tratat „Despre Treime”; *papa Leon I* († 461), care a contribuit la formularea dogmei hristologice la Calcedon (451). În aceeași perioadă se ține și

Sinodul de la Cartagina (411), sub *papa Inocențiu I*, care condamnă erezia pelagianismului. În conciliul al III-lea de la Toledo, în 589, *Filioque* este adăugat la *Crez*.

După această epocă, una din preocupările principale ale *catolicismului* a fost aceea de a formula, cu argumente istorice și teologice, teoria puterii pontificale a jurisdicției universale a episcopului de Roma. În timp ce papa Grigorie cel Mare (590-604) face din concepția despre autoritatea papală o doctrină teocratică, papa Adrian (772-795) invocă o eroare istorică după care împăratul Constantin ar fi cedat papei Silvestru o parte din statul franc, de unde, apariția statului pontifical. În catedrala de la Roma, în 800, Carol cel Mare primește coroana imperiului din mâna papei Leon al III-lea, un gest de importanță istorică, deoarece acum apare „imperiul creștin occidental”, pe care papii de mai târziu îl vor invoca cu insistență. Pentru a argumenta „primatul universal” al Bisericii Romei, papa Nicolae I (858-867) inventează o colecție apocriptă de decizii papale vechi (Decretali false), redactată la jumătatea secolului IX. În această atmosferă se produce „schisma” lui Fotie I (cca. 820-895), care (în 863) nu e recunoscut de papă ca patriarh de Constantinopol. Un sinod local la Constantinopol (867), îl condamnă pe papa Nicolae I, iar un alt sinod local la Roma (869-870), sub influența împăratului Vasile Macedoneanul, îl condamnă pe Fotie. În perioada 879-880 are loc reconcilierea între papa Ioan al VIII-lea și patriarhul Fotie. Între timp, în anii 860-865, Chiril și Metodie predică Evanghelia în Moravia, folosind limba slavă în Liturghie. În 863, are loc Botezul lui Bogorie, prinț bulgar, iar în 987, se botează prințul Vladimir de Kiev, nepotul principesei Olga (botezată în 955).

În această atmosferă, în 1052, patriarhul Mihail Cerularic (1043-1058) începe ofensiva împotriva Bisericii de rit latin din Constantinopol. La 10 iulie 1054, legații papei, în frunte cu cardinalul Humbert, nefiind primiți de patriarh, depun pe altarul Sfintei Sofia, în numele papei Leon al IX-lea (mort deja de trei luni), bula de excomunicare împotriva Bisericii de Constantinopol. La rândul său, patriarhul îi excomunică pe delegații papei (excomunicarea, care are un caracter personal, va fi ridicată prin actul de conciliere de la 7 decembrie 1965). În fine, papa Grigorie al V-lea (1073-1085), fost cardinal-diacon Hildebrand, care în-

introduce sistemul conclavului de cardinali episcopi pentru alegerea papei, publică „*Dictatus papae*”, decrete prin care impune definitiv teoria puterii pontificale, inclusiv, dreptul papei de a-i depune pe șefii statelor. Cu aceasta, unul din marile capitole ale *catolicismului*, de la sfârșitul primului mileniu, adică lupta papilor împotriva autorității „temporale”, se încheie. În 1294-1303 papa Bonifaciu al VIII-lea prin *Unam Sanctam* impune teoria „celor două sâbii”, adică subordonarea puterii temporale față de cea spirituală.

La începutul celui de al II-lea mileniu, *catolicismul* intră în epoca sa scolastică, în care teologia se reduce la raționalismul credinței și la sistematizarea doctrinei după metodele filozofiei. În 1014, *Filioque* este introdus la Roma, iar în 1088-1099, papa Urban al II-lea instituie celibatul preoților. În această epocă pot fi menționați: Anselm de Canterbury (1033-1109), numit „părintele scolasticii”, cel care consideră teologia ca fiind „*fides quaerens intellectum*” și formulează „argumentul ontologic” pentru a dovedi existența lui Dumnezeu (în „*Proslogium*”), autorul tratatului „*Cur Deus Homo?*”, Anselm introduce ideea de „satisfacție” în doctrina mântuirii; Abelard (1097-1142), autorul colecției de „*Summae sententiarum*, *Sic et Non*”; Petru Lombardul, profesor și episcop la Paris († 1160), cel care publică în 1150 cele „Patru cărți de sentințe”, una din prezentările clasice ale doctrinei catolice în Evul Mediu; Bernard de Clairvaux (1091-1153) și Toma d'Aquino (1225-1274), dominican italian, profesor la Universitatea din Paris, întemeietorul scolasticii, canonizat ca „doctor angelicus”, Discipol al lui Albert (1206-1280), comentator al lui Aristotel, Toma d'Aquino († 1274) redactează între 1266 și 1272 „*Summa teologica*”, cea mai impresionantă prezentare scolastică a creștinismului, folosind structura conceptuală a filozofiei lui Aristotel. Cu toate că împotriva intelectualismului tomist se vor ridica teologii din școala franseiscană, de inspirație augustiniană și plotiniană - ca de pildă Bonaventura (1221-1274), Ioan Duns Scott (1266-1309) și Guillaume d'Ockham (1275-1347) - metoda scolastică tomistă va fi impusă ca normativă în întreg *catolicismul* medieval și modern.

Istoria *catolicismului* e marcată în această perioadă, de „schisma papalității” (1130-1139): papa Inocențiu al II-lea, antipapă Anaclet; 1154-1177: antipapii sunt susținuți de împăratul Frederic Bar-

barosa al Germaniei și de asaltul cruciadelor asupra Ierusalimului în 1099 (Imperiul franc al Ierusalimului) și asupra Constantinopolului; în 1203-1204 se înființează Imperiul latin al Răsăritului. Tot acum, au loc o serie de concilii „ecumenice” care promulgă nu numai canoane disciplinare ci și decrete cu caracter doctrinar. Astfel, al IV-lea Conciliu de la Lateran (1215), dominat de papa Inocențiu al II-lea (cel care, în 1209, inițiază cruciada împotriva catarilor), se pronunță pentru obligativitatea mărturisirii și împărtășirii anuale, pentru doctrina „transsubstanțierii” în ce privește Taina Euharistiei și pentru „analogia entis” în ce privește asemănarea de ființă dintre creatură și creator. Convocat pentru a pune capăt schismei papilor (1379-1417) - trei papi își disputau tiara papală: Grigorie al IX-lea la Roma, Benedict al XII-lea la Avignon și Ioan al XXII-lea la Pisa - Conciliul de la Constanța (1414-1417) îl condamnă la moarte, în 1415, pe reformatorul ceh Jan Hus (1369-1415) și impune „conciliarismul”, alegând un nou papă, pe Martin al V-lea (1417-1431). Teoria despre superioritatea conciliilor asupra papei a fost susținută, mai cu seamă, de teologii galicani, Pierre d'Ailly (1350-1420) și Jean Gerson (1363-1429). La Conciliul din Constantinopol (1414-1418), superioritatea conciliilor față de papă este refuzată.

Prima încercare de unire între greci și latini, după Schisma din 1054, are loc la Conciliul din Lyon, în 1274, anul morții lui Tomas d'Aquino. Împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul (care recucerise Constantinopolul, în 1261) acceptă mărturisirea de credință propusă de papa Clement al IV-lea, în 1267. Dar în 1281-1282, papa îl excomunică pe împărat și, astfel, schisma se menține. O altă convenție de unire se face la Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1445), sub presiunea împăratului bizantin Ioan Paleologul. Deși sunt semnate mai multe uniri (cu grecii, în 1439, cu armenii, în 1439, cu iacobiții, în 1442, cu maroniții și cu caldeenii, în 1445), aceste convenții n-au avut nici o urmare. Conciliul de la Ferrara-Florența proclamă doctrina despre cele șapte Taine.

Este de remarcat în această epocă protejarea doctrinei de credință cu forța dreptului canonic. Colecțiile de texte canonice circulă cu valoare normativă: „Decretul” lui Gratian (1140), „*Liber extra*” al lui Grigorie al IX-lea (1234), „*Liber sextus*” al lui Bonifaciu al VIII-lea (1298); „*Clementi-*

nele", publicate în 1317 (toate au fost compilate în „Codex iuris canonici”, promulgat de papa Benedict al XV-lea, în 1917).

Reforma protestantă găsește *catolicismul medieval* în plină criză. În confruntarea sa cu protestantismul, *catolicismul* recurge la toate mijloacele pentru a menține primatul papei și autoritatea curiei romane. Wicliff și Jan Hus sunt condamnați de Conciliul de la Constanța. La 15 iunie 1520, papa Leon al X-lea emite bula „Exurge Domino”, prin care condamnă doctrina lui Martin Luther (1483-1546), călugăr augustinian la Erfurt, profesor de exegeză la Universitatea din Wittenberg, care, la 31 octombrie 1517, afixează cele 95 de teze despre indulgențe, declanșând, astfel, mișcarea de protest împotriva abuzurilor *catolicismului*. În 1518, Luther e declarat „eretic”. Influențat de marele umanist Didier Erasme, din Rotterdam (1466-1536), Luther, care are o întrevvedere la Dieta de la Augsborg (oct. 1518) cu dominicanul Thomas de Vio Cajetan (1459-1534), celebru comentator al lui Tomas d'Aquino, ca și Philip Melancton (1497-1560), cel care a compus „Confesiunea de la Augsborg” (1530), acceptată de Luther, continuă lupta pentru reforma Bisericii Catolice. În 1540, papa Paul al III-lea instituie „Compania lui Iisus”, organizația iezuiților înființată în 1491 de călugărul spaniol Ignățiu de Loyola, careia îi încredințează riposta catolică împotriva ereziei protestante, așa numita „contrareformă”. Pentru depistarea ereticilor exista deja „Inchiziția”, tribunal creat în 1236 de papa Grigorie al IX-lea, încredințat Ordinului „Fraților predicatori” (dominicani), înființat de Dominique de Guzman (1170-1221).

Dar cea mai impresionantă confruntare cu noile doctrine protestante are loc la Conciliul de la Trident, convocat în trei reprize: 1545-1549, 1551-1552 și 1562-1563, sub papii Paul al III-lea († 1549) și Iuliu al III-lea. Conciliul reia toate marile capitole ale Dogmaticii (Scriptură și Tradiție, credință și fapte, cele șapte Taine, „transsubstanțierea”, Euharistia ca jertfă, Hirotonia ca Taină, superioritatea papei asupra sinoadelor etc.), cărora le dă o formulare scolastică clasică. Tezele papale sunt apărute și menținute cu strictețe. *Catolicismul tridentin*, care este un *catolicism* antiprotetant transpus în concepțiile tomismului, devine normativ; de aceea, în 1564 se formează o congregație de cardinali însărcinați să vegheze la interpretarea corectă a documentelor conciliare, iar în 1566, pa-

pa Pius al V-lea publică celebrul „Catehism al Conciliului de la Trident”. Unul din teologii iezuiți care s-a opus cu tărie Reformei în această vreme este Robert Bellarmîn (1542-1621). În 1622, papa Grigorie al XV-lea creează congregația „De Propaganda Fide”, cel mai important organism misionar, care are în obiectiv necredincioși (infideli), dar și creștini „disidenți”, „schismatici” (reorganizată de papa Paul al VI-lea sub denumirea de „Congregatio pro Gentium Evangelisatione sau De Propaganda Fide”, prin constituția „Regimini Ecclesiae”, din 15 iulie 1967).

Mai multe țări și capitale europene întrerup relațiile cu Biserica Romei: Henric al VIII-lea al Angliei, în 1533. Geneva care acceptă Reforma în 1536 (anul în care Calvin scrie *Instituția creștină* în limba latină). În 1559, John Knox predică Reforma în Scoția. *Catolicismul* se orientează spre Răsărit. În 1596, o parte din ierarhia ortodoxă din Polonia se unește cu Roma („Unirea de la Brest”) și, astfel, ia ființă „Biserica uniată”. În 1582, papa Grigorie al XIII-lea face reforma calendarului iulian.

Dacă în cursul secolului XVIII *catolicismul* este confruntat cu jansenismul (curent teologic care neagă liberul arbitru, inițiat la începutul secolului XVII de Cornelius Jansenius, episcop de Ypres), în secolul XIX, *catolicismul* cunoaște așa-zisa criză a modernismului, provocată de conflictul dintre credință și spiritul științific modern. Cu toate că o seamă de scriitori și teologi insistă ca Biserica să țină pasul cu ideile epocii (Lamennais, 1782-1854 și Lacordaire, 1802-1861), totuși, în 1864, papa Pius al IX-lea (1846-1878) publică enciclica „Quanta Cura”, la care adaugă „Syllabus”-ul, lista ereziilor moderne condamnate. Acest papă își ia dreptul, în 1854, de a propune ca dogmă de credință învățătura despre „zămislirea imaculată” a Fecioarei Maria și provoacă, astfel, disputa despre „infaibilitatea pontificală”.

Pius al IX-lea, urmărind cu ardoare intențiile sale ultramontaniste, convoacă, în 1868, prin bula „Aeterni Patris”, Conciliul Vatican I (al 20-lea „ecumenic”). Înangurat în decembrie 1869, conciliul votează în 1870 constituția „Pastor aeternus” în care impune cele două dogme catolice capitale: autoritatea universală a episcopului de Roma și infaibilitatea personală a papei, când el se pronunță „ex cathedra”. Conciliul Vatican I a dus nu numai la separarea Bisericilor vechi-catolice de Biserica romană, dar și la fixarea unei ecleziiologii de tip juridic și universalist. Această

ecleziologie ultramontanistă a fost favorizată și de cardinalul John Henry Newman (1801-1890), anglican convertit la *catolicism* care, sub influența Mișcării de la Oxford, lansată în anii 1830-1833 (Pusey), scrie, în 1854, un „Esen despre dezvoltare”, în care vorbește de evoluția organică a dogmelor, sub autoritatea infailibilă a papei. Aceasta, în ciuda faptului că un teolog catolic german, J.A. Mochler (1786-1838), formulase o ecleziologie foarte aproape de spiritul conciliar tradițional.

În 1879, papa Leon al XIII-lea (1878-1903) recomandă tomismul ca metodă scolastică obligatorie pentru interpretarea doctrinei. Același papă respinge validitatea hirotoniilor anglicane, prin bula „Apostolicae Curae” (1896), publică, în 1891, „Rerum Novarum”, în care se pronunță cu precauție, făcând apologia proprietății claselor sociale, iar în 1894, în enciclica „Orientalium” propune dialogul cu Bisericele Ortodoxe. Aceeași doctrină socială va fi propusă de Pius al XI-lea în „Quadragesimo Anno” (1931), reluată de papa Ioan Paul al II-lea în „Centesimus Annus” (1991). Pentru a condamna definitiv „modernismul”, papa Pius al X-lea publică, în 1907, „Pascendi Dominici Gregis”, reprimat deja de către Sfântul Oficiu în decretul „Lamentabili”, din același an. Continuând să aibă aceeași atitudine de neîncredere, Pius al XI-lea condamnă mișcarea ecumenică, în 1928, prin enciclica „Mortalium Animos”, în care se expune teoria „întrăcerii la Roma”. În 1950, se promulgă dogma despre înălțarea la cer cu trupul a Fecioarei Maria.

Necesitatea unei schimbări de metodă este simțită, totuși, din ce în ce mai mult. Papa Pius al XII-lea încurajează o înnoire în studiile biblice („Divino Aflante Spiritu”, 1943), ecleziologice („Mystici Corporis”, 1943) și liturgice („Mediator Dei”, 1947). De altfel, este epoca în care își fac apariția câțiva mari teologi filozofi: Teilhard de Chardin (1951-1955), care vrea o religie adaptată la evoluție, M.J. Scheeben, Jean Daniélou (1905-1974), Henry de Lubac, Yves de Montcheuil, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar. Dintre filozofii catolici, cei mai renumiți sunt: Pierre Laberthonnière (1860-1932), Etienne Gilson; Jaques Maritain, neotomist, Gabriel Marcel, existentialist. Tot acum au loc, între 1924-1926, conversațiile de la Malines (Lordul Halifax, abatele Portale, cardinalul Mercier) și eforturile abatelui Couturier, pentru un ecumenism spiritual al rugăciunii (1933). În contextul mișcării ecumenice, inițiată de Conferința misionară de la Edinburg (1910), Yves Con-

gar publică o carte de referință, *Chrétiens désunis*, în 1937.

Față în față cu o societate în continuă schimbare, datorită revoluției tehnologice și sociale, *catolicismul* își pune problema acomodării sale pastorale și culturale. În acest context: papa Ioan al XXIII-lea (1958-1963) anunță, la 25 ian. 1959, al II-lea Conciliu de la Vatican, pe care îl pune sub deviza unui „aggiornamento”. După ce emite două importante enciclice despre această temă: „Ad Petri Cathedram” (1959) și „Mater et Magistra” (1961), papa deschide Conciliul, la 11 oct. 1962, care se ține în patru sesiuni și se încheie la 8 dec. 1965, papa Ioan murind la 3 iunie 1963. Papa Paul al VI-lea, după prima sa enciclică, „*Ecclesiam Suam*” (1964), promulgă patru constitutii adoptate de Conciliul Vatican II: două dogmatice: „*Lumen Gentium*” (despre Biserică) și „*Dei Verbum*” (despre Revelația divină); două pastorale: „*Sacrosanctum Concilium*” (despre Liturghie și „*Glaadium et Spes*” (despre Biserică în lumea actuală). Două decrete, din cele nouă, interesează mai mult raporturile dintre *Catolicism* și *Ortodoxie*: unul *Despre ecumenism* - „*Unitatis Redintegratio*” (nov. 1964), care consacră un capitol Bisericilor Răsăritene, și altul, despre Bisericile Răsăritene unite cu Roma - „*Orientalium Ecclesiarum*”.

Cei mai mulți observatori consideră Conciliul Vatican II ca un eveniment pastoral, deși contribuția lui teologică nu este lipsită de importanță. Printre altele, se pare că trei mari idei tradiționale ortodoxe au fost recuperate într-o perspectivă nouă: conciliaritatea, ca metodă de a interpreta doctrina, catolicitatea - imperfectă, dar reală - a Bisericii locale, colegialitatea episcopală. O mare parte din teologii catolici contemporani vrea să creadă că ecleziologia Conciliului Vatican II este diferită de cea a Conciliului Vatican I. Unii profită de declarații sau aluzii din documentele conciliare pentru a face o critică de ansamblu a *catolicismului* tradițional. În această frământare teologică post-conciliară sunt angajați teologi ca: Edward Schillebekx, Karl Rahner, Hans Küng, Cardinalul Leo Suenens, Joseph Ratzinger, Jean Tillard, Emanuel Lanne.

Pe de o parte, a fost criticată concepția despre puterea și autoritatea papei în Biserică (Hans Küng); pe de altă parte, a fost demnățată doctrina socială, care nu stimulează angajamentul social și politic al Bisericii împotriva sărăciei, exploatării și oprămirii. Aceasta a fost tema de bază a „teologiei

eliberării", o nouă metodă de a face teologie, care se inspiră din experiența „comunităților de bază”. Ea a fost exprimată de Gustavo Gutierrez (Peru), Leonard Boff (Brazilia), Juan Luis Segundo (Uruguay), Sergio Torres (Chile). Toți aceștia au intrat în conflict cu Congregația pentru doctrină a Vaticanului.

De pildă, teologul elvețian Hans Küng (n. 1928), observator la Conciliul Vatican II, care scrisese *Structurile Bisericii* (1962), pune sub semnul întrebării infailibilitatea papei (*Biserica și infailibilitatea papei*, 1976) și arată importanța conciliarității. Din 1979 (după ce a publicat *Despre ființa creștinismului*, în 1976, și *Dumnezeu există?* în 1978) i s-a interzis să predea într-o facultate de teologie catolică.

Teologul brazilian Leonardo Boff (n. 1938) a dezvoltat o nouă ecleziologie pornind de la principiile „teologiei eliberării” despre Biserica populară sau comunitatea de bază (*Ecclesio-genesis. Comunitatea de bază reinventează Biserica*, 1986). Boff folosește conceptul biblic „opțiunea pentru săraci” în analiza societății (*Iisus Hristos - liberator: O hristologie critică pentru timpul nostru*, 1978; *Trinitate și Societate*, 1988). I s-a interzis să vorbească în public după ce Vaticanul a publicat

Instrucțiuni despre anumite aspecte ale Teologiei eliberării, în 1984.

Teologul german Eugen Drewermann (a publicat *Funcționari ai lui Dumnezeu*, în 1993) face apel la psihologie pentru a înțelege fenomenul vieții în Biserică. El examinează, mai ales, frustrarea preoților catolici, care are drept consecință nevroza pe plan pastoral. El recurge la interpretarea simbolică onirică a textului biblic. (*Cuvântul care vindecă*, 1991).

Astfel, trăsăturile sub care este cunoscut catolicismul tradițional nu mai au astăzi rigiditatea din trecut. Unele conflicte ivite imediat după Conciliu s-au domolit. Conflictul deschis de Boff este încă virulent, poate duce la rupură. Mulți consideră că „spiritul Conciliului” a fost sufoecat. În această operație, un rol principal revine Congregației pentru doctrina credinței (cardinal Ratzinger), care a recurs la interpretarea strictă a textelor de la Vatican II. Unele documente papale (*Veritas Splendor*) revin la doctrina ascultării față de papă, ceea ce contravine documentelor conciliare (*Despre libertatea religioasă*), care recunoșteau libertatea conștiinței.

Bibliografie

- Yves Congar, *Église et Papauté*, Cerf, Paris, 1994;
- Henry Bourgeois, Bernard Sesboüe, Paul Tihon, *Histoire des dogmes. Les signes du Salut*, vol. III, Desclée, Paris, 1995;
- Ghislain Lafont, *Histoire théologique de l'Église Catholique*, Cerf, Paris, 1994;
- Jacques Rossel, *Aux racines de l'Europe Occidentale*, Éditions Basileia, Bâle, 1995.

B. Biserica vechi-catolicilor

Pe plan internațional, Biserica *Vechi-Catolicilor* se formează în 1889 din unirea Bisericii janseniste din Utrecht, cu un grup de Biserici și de episcopi romano-catolici din Germania, Elveția, Austria, condus de teologul Ignace von Doellinger († 1890), ca reacție împotriva dogmei despre primatul și autoritatea papei, dogmă promulgată de Sinodul Vatican I. Originea vechi-catolicilor tre-

buie pusă în legătură cu mișcările de reformă din sânul catolicismului din secolul XV. De pildă, Sinoadele din Constanța (1414-1418) și Basel (1431-1449) au reafirmat principiul *Conciliarismului*, adică organul suprem în Biserică este sinodul, căruia i se supune și papa. Conciliul de la Lateran (1512-1517) ia poziție opusă, spunând că papa deține deplină autoritate.

O altă mișcare - *galicantismul* - se formează în Franța, unde un sinod local, din 1682, formu-

C. Biserica anglicană

lează „articolele galicane”, care prevăd că autoritatea papei nu este infailibilă, fiind limitată de legile și de tradițiile regelui și ale Bisericii Franței. Astfel, se cere să fie respectate autonomia Bisericii naționale și dreptul episcopilor de a decide în conciliu.

În același timp, Cornelius Jansen, episcop de Ypres († 1638), susținea că numai harul electiv poate salva omul. Centrul jansenismului se stabilește la Mănăstirea Port-Royal, lângă Versailles, avându-i printre conducători pe Saint Gyran († 1643) și Antoine Arnold († 1694). Centrul, care fusese frecventat de Blaise Pascal († 1662), a fost distrus în 1709. Mișcarea intră în conflict cu iezuiții, fiind condamnată de papă, în 1713. Din cauza aceasta, adepții ei s-au refugiat la Utrecht, care are ca prim arhiepiscop pe Willibrod, în 1695. Mai mulți episcopi au fost suspendați, fiind acuzați de jansenism. Ruptura dintre Utrecht și Roma s-a consumat prin alegerea la 17 aprilie 1723, a episcopului Cornelii Steenhoven († 1725).

Între timp, Pius al IX-lea (1846-1870) proclamă ca dogmă, fără acordul unui sinod, doctrina despre „imaculata concepție” a Maicii Domnului, doctrină susținută de școala franciscană, iar în 1864, publică *Syllabus*, un catalog cu ereziile și cu greșelile moderne.

Cel care s-a împotrivit cu toată forța Sinodului Vatican I (convocat la 8 dec., 1869) a fost canonul Catedralei de Munich, Ignace von Döllinger († 1890), teolog din „școala istorică”. Acesta cere „întoarcerea la surse”, la conciliarismul din Biserica Veche, la libertatea de conștiință. În momentul acceptării dogmei, după care papa este infailibil *ex cathedra*, și nu *ex consensu ecclesiae*, 55 de episcopi au părăsit sinodul, iar 88 l-au respins. În jurul lui Döllinger, care a fost excomunicat, se reiază catolicii independenți, cunoscuți încă din 1870 sub numele de Biserica „*Vechi-Catolică*”. Când Bisericele *Vechi-Catolice* au apărut în Germania, Elveția, Austria, acestea s-au unit cu Biserica din Utrecht. În 1889, se semnează Convenția de la Utrecht, având ca organ suprem Conferința internațională a episcopilor *Vechi-Catolici*.

Vechi-catolicii - care au cerut folosirea limbii locale în cult, suprimarea obligației mărturisirii și a celibatului - au intrat în contact cu ortodocșii încă de la formarea Bisericii lor. Rezultatul dialogului teologic din ultimii ani este pozitiv, încât actul de recunoaștere reciprocă este iminent.

Creștinismul a fost introdus în Anglia de Sfântul Augustin de Canterbury, misionar trimis de papa Grigorie I. Anglia rămâne sub jurisdicția Romei până în 1534, când regele Henric al VIII-lea (care primise titlul de „defensor fidei”, în 1521) se autodeclară șef al Bisericii contra papei care nu aprobase anularea căsătoriei cu regina Caterina de Aragon și căsătoria cu Ana Boleyn. Regele a fost excomunicat, dar obține anularea de la arhiepiscopul de Canterbury și publică *Cele 6 Articole* cu intenția de a rămâne catolic. Din acest moment, Anglia este, rând pe rând, catolică și protestantă.

Sub Eduard al VI-lea (1547-1553) reforma e introdusă de arhiepiscopul Thomas Cranmer de Canterbury (1489-1556), care formulează textele anglicane de bază *Prayer Book* și cele *39 de Articole* (de credință), fiind sprijinit de teologii reformați (Nicholas Riddley și Hugh Latimer) care au fost profesori la Oxford și la Cambridge. Dimpotrivă, regina Maria Tudor (1553-1558) vrea să restabilească în țară catolicismul, persecutându-i pe cei de tendință protestantă. Regina Elisabeta I (1558-1603) restaurează protestantismul, se declară „guvernatorul” Bisericii Angliei, introduce cele *39 de Articole* de credință și *Prayer Book* ale lui Eduard al VI-lea. Astfel, apare *anglicanismul* ca o confesiune aparte, care menține, totuși, succesiunea apostolică prin episcopat, contra curentului calvinist. Printre episcopii renumiți de acum se numără John Jewel (*Apologie* 1510) și Richard Hooker (1554-1600). În 1563, se publică cele *39 de Articole*, un fel de rezultat al reformei anglicane.

Nici catolicii, nici calvinistii n-au fost satisfăcuți cu forma de Biserică stabilită de Elisabeta I și de regii James I (1602-25) și Charles I (1625-1649). Cei care doreau o accentuare a elementului dogmatic și sacramental s-au numit *anglo-catolici* (Tractarians sau High Church). Cei care au vrut o reformă radicală s-au numit *puritani*. Aceștia erau contra episcopatului și a ceremoniilor de origine catolică, voind ca prezbiterii și sinodul să conducă Biserica. Curentul separatist s-a organizat independent, avându-i ca reprezentanți pe Robert Brown (1550-1633) și pe Robert Harrison († 1585). Reprezenți de autorități, puritanii și disidenții s-au refugiat în Olanda. În timpul revoluției puritanilor, adunarea ce s-a întâlnit în Mănăstirea Westminster

a adoptat *Confesiunea Westminster* (1646), scrisă sub influența Bisericii Scoției. Această *Confesiune* a fost adoptată de prezbiterii din Anglia și din Scoția și de congregaționaliștii din Anglia și din Statele Unite.

Din anglicanism, ca o reacție împotriva calvinismului, au derivat mai multe Biserici și mișcări: Biserica prezbiteriană din Scoția, fondată de John Knox; Biserica metodistă de nuanță pietistă, înființată în 1784 de frații Wesley; Mișcarea Ox-

ford, în perioada 1833-1845, avându-i ca reprezentanți pe Newman, convertit la catolicism, pe Pusey și pe Keble; Bisericile congregaționaliste (baptiști, quakeri, discipoli) care nu acceptă nici autoritatea sinodului, nici a episcopatului, ci doar a comunității locale.

„Comunitatea Anglicană” este formată din 25 de Biserici autonome în comuniune, cu centrul în Canterbury. Statistică: 51 milioane.

Bibliografie

- Alister E. McGrath, *Renewal of Anglicanism*, Morehouse Publishing, Harrisburg, PA, 1993;
- Alexandru Moraru, *Biserica Angliei și ecumenismul*, București: EIB, 1985.

XXVI. Doctrine și tradiții confesionale II

(Vezi: *Dicționar de teologie ortodoxă*, EIB, 1994, pp. 319-322)

A. Reforma protestantă. Protestantismul

1. Inițial, curent reformator în lăuntrul catolicismului, s-a organizat, apoi, separat, ca mișcare de „protest” împotriva corupției din Biserica romano-catolică, a inovațiilor ei medievale. Numele de *protestantism* vine de la atitudinea câtorva principii ai statelor germane, care, în numele credinței lui Luther, *protestează* la Dieta de la Speyer, în 1529, contra deciziei lui Carol al V-lea de a-l convinge cu forța pe Luther să renunțe la ideile sale.

La 31 octombrie, 1517, **Martin Luther** (1483-1546), călugăr la mănăstirea augustinistă din Erfurt, profesor de studii biblice la Universitatea din Wittenberg, formulează cele 95 de teze împotriva teologiei și a practicii (a comerțului „sfânt”) cu indulgențele. Luther nu vrea să creeze o altă Biserică, dar e scandalizat de faptul că însăși autoritatea Bisericii de la Roma, pe care o vizitează în 1510-1511, protejează și promovează abuzul cu indulgențele, în vederea reducerii pedepselor în purgatoriu. Afișarea publică a tezelor îl pune în conflict cu autoritățile catolice, în fața cărora este chemat să se exprime: în 1518 la Heidelberg și la

Augsburg (în prezența cardinalului Cajetan, delegatul papei), în 1519 la Leipzig, unde are loc disputa cu Eck, despre supremația papei și infailibilitatea conciliilor romane. În 1520, Luther scrie „*Captivitatea babilonică a Bisericii*”. În același an, papa Leon al X-lea (1513-1521) îl excomunică, iar în 1521, Dieta de la Worms îl condamnă. Protejat de Frederic de Saxonia, Luther se retrage la castelul Wartburg, unde va traduce Noul Testament, pe care îl va publica în 1534. În 1522, Luther revine la Wittenberg pentru a expune o parte din ideile sale: predicarea cuvântului, împărtășirea credincioșilor. În timpul revoltei țăranilor (1524-1525), Luther ia o atitudine ostilă acestora. La Dietele de la Speyer (1526 și 1529), Luther e condamnat din nou, dar principii unor state germane sunt împotriva persecutării *protestanților*. Mai târziu, principii *protestanți* germani vor forma Liga Smalkaldică pentru a apăra *protestantismul*, dar acesta nu e recunoscut legal decât prin Tratatul de la Passau, în 1552. În 1530, la Dieta de la Augsburg, Luther prezintă doctrinele de bază ale Reformei: autoritatea Bibliei, justificarea prin credință, prezența reală în Euharistie (împotriva lui Zwingli care susținea că Euharistia e o simplă cină de comemorare). Luther expune aceste doctrine în cele două *Catehisme* și în *Articolele Smalkaldice* (1537). Cel care l-a sprijinit pe Luther în

propagarea teologiei protestante a fost Melancton (1497-1560), în special, prin publicarea, în 1521 a lucrării *Loci Communes* și prin redactarea, în 1530 a *Confesiunii de la Augsburg*, pe care o acceptă și Luther.

Luther a deschis calea nu numai unei serii de controverse teologice, ci și unei mari mișcări reformatoare în întreaga Europă. „Reforma” a luat trei direcții principale: „luteranismul”, în Germania, Scandinavia și Europa centrală; „calvinismul”, în Elveția, Franța, Olanda și Scoția; „anglicanismul”, în Anglia.

În Germania, „luteranismul” e sprijinit de principii germane, dar de-abia prin Tratatul de la Westfalia (1648), care încheie războiul religios de 30 de ani, luteranii capătă drepturi egale cu catolicii. În 1580, apare „Cartea de concordie”, care include cele două „Catehisme” și „Articolele Smulkaldice” de Luther, *Confesiunea* și *Apologia de la Augsburg* de Melancton și *Formula de concordie*.

În Elveția, Reforma pătrunde, mai întâi, la Zürich, în 1518, prin **Huldreich Zwingli** (1484-1531), influențat de Erasmi. Pentru Zwingli, Reforma are un caracter social și național, de aceea el recunoaște autorității seculare dreptul să se ocupe de problemele bisericești. În 1528, scrie *Comentariu despre adevărata și falsă religie*, iar în 1529, se confruntă la Marburg cu Luther, în problema Euharistiei, susținând că Hristos este prezent doar spiritual, simbolic. Moare în lupta de la Kappel, apărând Zürich-ul împotriva cantoanelor catolice elvețiene.

Cel care a introdus Reforma la Geneva este **Jean Calvin** (1509-1564), francez exilat, care se ocupă nu numai cu teologia Reformei, ci și cu organizarea comunităților într-o formă prezbiteriană, poporul fiind reprezentat prin prezbiteri-laici. Calvin publică, în 1536, *Instituțiile religiei creștine*, în care precizează diferențele dintre teologia sa și cea a protestantismului. Calvin admite două Taine: Botezul și Euharistia, respinge concepția lui Zwingli despre valoarea simbolică a comuniunii euharistice, vorbește despre „cetatea lui Dumnezeu”, adică despre organizarea și disciplina bisericească. Desigur, cea mai importantă învățătură calvinistă este „predestinația” sau doctrina „alegerii duble”, potrivit căreia Dumnezeu l-a ales, înainte de creație, pe unii pentru mântuire, pe alții, pentru distrugere; prin urmare, unii sunt predestinați la condamnare. La Zürich, mișcarea Reformei

este dusă mai departe de Johann Heinrich Bullinger (1504-1575), iar la Geneva, de Theodor Beza (1519-1605). A doua Confesiune elvețică, Zürich, 1566, este scrisă de H. Bullinger, succesorul lui Zwingli, în Zürich.

Sub influența lui Calvin, Reforma pătrunde în Franța încă din 1555, unde se transformă repede într-o mișcare politică. Masacrați în 1572, în noaptea Sfântului Bartolomeu, reformații sunt, apoi, protejați, din 1589, de regele protestant Henric al IV-lea și recunoscuți în 1598, prin edictul de la Nantes.

În Olanda, Reforma ajunge încă din 1523, dar cel dintâi Sinod reformat se ține la Dort, în 1574, și adoptă *Catehismul* de la Heidelberg. Natura predestinației a făcut obiectul unei dispute teologice conduse de **Arminius** (1560-1609), care, împotriva lui Calvin, susține că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască, nu numai cei aleși, deoarece omul are voință liberă reală. Condamnată de un Sinod de la Dort (1618-1619), învățătura lui Arminius e recunoscută, în 1795.

În 1534, Henric al VII-lea se declară șeful Bisericii Anglicane, respingând, astfel, autoritatea papei Clement al II-lea (1523-1534), care, în 1532, anulasă divorțul regelui cu Caterina de Aragon. Cel care a introdus Reforma în Anglia, unde mișcări de protest cu caracter evanghelic se produsese sub conducerea lui Wyclif (1320-1384), este cel dintâi arhiepiscop de Canterbury, **Thomas Cranmer** (1477-1533), condamnat și ars ca eretic la Oxford, în 1556, de către regina Maria Tudor (1553-1558), care vrea să reintroducă roman-catolicismul și să impună autoritatea papei în Anglia. Thomas Cranmer alcătuiește *Articolele Bisericii Anglicane* și *Cartea de rugăciune* (1549-1552). Regina Elisabeta I (1558-1603) acceptă Reforma păstrând structurile de bază ale catolicismului, cum ar fi episcopatul și liturgia. În 1563, doctrina anglicană este acceptată sub forma celor 39 *de Articole*. În Scoția, reforma a fost introdusă de **John Knox** (1505-1572), care alcătuiește, în 1561, *Cartea disciplinei*.

Neavând o structură de unitate nici la nivelul credinței, nici al organizării bisericești, Reforma a încurajat formarea de grupuri independente, non-conformiste, care s-au desprins ușor din Biserica protestantă, de curând înființate. Astfel, în deceniile și în secolele următoare apar: mișcarea „puritană”, mișcarea „congregaționalistă” (în An-

glia), anabapțiștii și bapțiștii (în Elveția, Germania, Moravia - „Unitas Fratrum” - Anglia), mișcarea de „redesteptare”, „metodismul și prezbiterianismul” (în Anglia și America), „discipolii” sau „societatea prietenilor” (Quakers), iar în zilele noastre, mișcarea „evanghelică” și cea „pentecostalistă”.

Mai puțin extins în Europa centrală, *protestantismul* ia următoarele forme:

În Boemia, Reforma fusese deja pregătită de Jan Hus (1369-1415) și de Jeronim de Praga, dar influența lui Luther se resimte încă din 1524. Husiții devin calviști. Ungaria a suferit ambele influențe: cel dintâi sinod luteran se ține în 1545, iar cel calvinist, în 1557. În țările scandinave, Reforma ajunge în 1527: un sinod de la Uppsala, din 1593, acceptă Confesiunea de la Augsburg; în Danemarca și Norvegia, primele congregații *protestante* se organizează în 1536.

Reforma *protestantă* n-a rămas fără răspuns din partea Bisericii romano-catolice. Papa Paul al III-lea convoacă în acest scop Conciliul de la Trident (finul în trei sesiuni 1545/1547, 1551/1552 și 1562/1563), care pune în definiții de tip scolastic doctrinele catolice contestate de Luther: justificarea prin credință și prin fapte, cele șapte Taine, celibatul, purgatoriul, indulgențele, transsubstanțierea, autoritatea papei. Tot el aprobă, în 1540, înființarea ordinului iezuiților („Societatea lui Iisus”), sub conducerea lui Ignatius de Loyola (1491-1556), care are ca deviză principală ascultarea absolută față de papă și propagarea credinței prin orice mijloace disponibile. Pentru a înfrânți contrareforma, „congregația sfântului oficiu” sau Inchiziția este reorganizată. „Index”-ul cărților interzise și teologia anti-protestantă (în special Petru Canisius și Robert Bellarmin) sunt, de asemenea, folosite ca instrumente contrareformatoare.

În secolele următoare, *protestantismul* se exprimă prin mari sisteme teologice, ca, de pildă, liberalismul. Unul din cei mai mari teologi ai liberalismului *protestant* este Friederich Schleiermacher (1768-1834). Influențat de filozoful german Immanuel Kant (1724-1804) - care negă valoarea argumentelor raționale și a speculațiilor metafizice pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, deoarece religia are numai o bază morală - Schleiermacher susține că esența religiei este experiența, iar această constă în sentimentul dependenței absolute de Dumnezeu. De asemenea, filozoful danez Søren Kierkegaard (1813-1855) este

împotriva argumentelor raționale, întrucât Dumnezeu este cunoscut așa cum Se face El cunoscut, adică „incognito”. Credința este o decizie personală care „riscă”. În această epocă, marii filozofi se pronunță în problemele teologice. Dacă pentru Kant, teologia nu poate substitui filozofia, după Georg W.F. Hegel (1770-1831), întemeietorul „idealismului absolut”, realitatea, lumea este manifestarea Spiritului Absolut. Hristos este suprema manifestare a Spiritului divin Care se află în alte forme în procesele lumii. Friederich Nietzsche (1844-1900) este împotriva tuturor valorilor creștine, declarând că „Dumnezeu este mort”. Alți teologi și istorici *protestanți* din această mișcare sunt: Albrecht Ritschl (1822-1889), Walter Rauschenbusch (1861-1918), care scrie *Teologia pentru Evanghelia socială*; Albert Schweitzer (1875-1965), care readuce în discuție conceptul de „împărăția lui Dumnezeu”, și, mai ales, Adolf von Harnack (1851-1930), autorul lucrării *Esența creștinismului*.

Cel care ia o atitudine fermă contra liberalismului *protestant* este **Karl Barth**, întemeietorul „teologiei dialectice”, care, în *Comentariu la Romani* (1919 și 1922), susține că omul se află sub cuvântul lui Dumnezeu revelat, singurul punct de contact între Dumnezeu și om. Dogmatica sa este centrată pe ideea de suveranitate a lui Dumnezeu. Creștinismul nu este o „religie”, adică, o organizare a aspirațiilor religioase ale omului, ci o revelație, despre care se poate vorbi numai cu ajutorul metodei dialectice de afirmare și contra-afirmare. Din aceeași școală face parte și **Emil Brunner** (1889-1965). Împreună cu Martin Niemöller, Karl Barth se ridică împotriva „creștinilor germani”, formând „Biserica confesoare”, care adoptă, în mai 1934 „Declarația Barmen”. Teologi care se preocupă de implicațiile politice ale credinței sunt: **Dietrich Bonhoeffer** (1906-1945), executat de naști, care a scris *Prețul de a fi discipol* (1937) și susține întoarcerea la un creștinism biblic „fără religie”; **Martin Luther King** (1929-1968), martir al „non violenței”; **Josef Hromádka** († 1969), care susține „umanizarea” relațiilor politice.

Rudolf Bultmann (1884-1976) susține că Evangheliile redau, mai degrabă, teologia sau credința comunităților primare și nu relatează fapte istorice despre Iisus din Nazaret. Noul Testament este plin de concepțiile mitice ale vremii, de aceea, pentru a fi comunicat în termenii științei de azi, el

trebuie să fie „demitologizat”. Aceeași linie de interpretare o adoptă și episcopul anglican J.A.T. Robinson, care publică, în 1963, „Honest to God”. Teologia „morții lui Dumnezeu” a fost formulată, în 1963, de Paul van Buren și reluată de Thomas J.J. Altizer, Gabriel Vahamian, William Hamilton, Dorothee Sollé, Harvey Cox („The Secular City” în 1966) susține că Dumnezeu Se manifestă azi în „evenimentele schimbărilor sociale”. Wolfhart Pannenberg, profesor la München, susține istoricitatea faptelor descrise de Noul Testament, iar Jürgen Moltman de la Tübingen, cunoscut prin lucrarea sa *Teologia speranței* (1965), arată implicațiile sociale, revoluționare ale Crucii lui Hristos și ale Treimii: „Dumnezeu răstignit” (1972), „Treimea și Împărăția lui Dumnezeu” (1980). Printre teologii biblici se numără și G. Ebeling și Ernst Käsemann.

În Statele Unite ale Americii, Paul Tillich (1886-1965), care publică *Teologia sistematică* (1951, 1957 și 1963), abordează relația dintre cultură, religie și filosofie, iar Reinhold Niebuhr (1893-1971), care scrie *Natura și destinul omului* (1941-1943), tratează despre raportul dintre teologie, etică socială și politică. Tot în America apare, către 1910, „fundamentalismul”, mișcare conservatoare contra tendințelor moderniste, care susține inspirația verbală a Bibliei precum și „înnoirea harismatică”, din care s-au desprins „mișcarea de restaurare” și grupările „sfințeniei” (Holiness), pentecostaliste sau nu.

Evanghelicii - conservatori constituie azi un curent în protestantism, care se organizează, fie în cadrul Bisericilor tradiționale, fie în mod separat („Comitetul de la Lausanne”). Aceștia susțin că Biblia este singura autoritate de credință, pun un mare accent pe convertirea personală și pe experiența religioasă, organizează campanii de evanghelizare, preferă conservatorismul în teologie. „Evanghelicii negri” formează o Biserică indigenă în America.

Teologia protestantă din America Latină stă sub influența „teologiei eliberării”, la elaborarea căreia participă teologi catolici. Potrivit acesteia, mesajul biblic trebuie să fie interpretat în categoriile culturale ale unui context dat, pentru a putea fi precizate implicațiile lui practice. Cei mai importanți teologi, catolici și protestanți, care adoptă metoda teologiei contextuale, sunt: Gustavo Gutiérrez (Lima-Peru); Juan Luis Segundo

(Montevideo-Uruguay); José Miguez Bonino (Buenos Aires-Argentina); José Porfirio Miranda (Mexic).

Protestantismul, indiferent de tendințele sale, încercând o „reformă” a teologiei scolastice și a Bisericii catolice, a adus la suprafață câteva doctrine confesionale particulare:

a) **Autoritatea cuvântului lui Dumnezeu.** Orice practică și doctrină creștină trebuie să se sprijine pe textul biblic. Împotriva doctrinei catolice, că Biblia și Tradiția sunt izvoare și norme ale credinței, egale și paralele, Tradiția fiind singurul interpret legitim și infailibil al Bibliei, protestantismul respinge tot ce nu are o bază clară în Scriptură. Nici Tradiția, nici autoritatea papei, nici Biserica nu pot fi socotite intermediari între credincios și Biblie. Nici revelația „naturală” nu are vreun rol în cunoașterea lui Dumnezeu. Biblia și Dumnezeu vorbesc direct numai celor care au credință, care este un dar. Evanghelia harului se împărtășește credinciosului penitent prin puterea Duhului Sfânt, prin predicarea cuvântului. În general, Reforma s-a ridicat împotriva misticismului contemplativ, a teologiei speculative și scolastice. Cunoașterea este rezultatul unei duble mărturii: cea exterioară, prin lectura Bibliei și cea interioară, a Duhului Sfânt. Mistica este o erezie, Dumnezeu nu poate fi redus nici la natură, nici la istorie, nici la experiența personală, deoarece Biblia vorbește de suveranitatea și de majestatea lui Dumnezeu. Recunoașterea lui Dumnezeu ca „Domn” al istoriei reprezintă una din ideile esențiale ale protestantismului.

b) **Mântuirea prin harul lui Dumnezeu sau justificarea numai prin credință.** Credinciosul este „îndreptat”, adică iertat de Hristos prin jertfa Sa de răscumpărare, nu prin faptele personale. El are certitudinea alegerii sale, deoarece Hristos În-suși este ales de Dumnezeu. Credința înseamnă acceptarea acestui dar al iertării pe care Dumnezeu îl dă în numele lui Hristos. Faptele nu sunt o condiție a justificării sau un adaos la credință, ci un rod, o dovadă a îndreptării. Luther atacă practica indulgențelor tocmai pentru că aceasta invoca teologia meritului faptelor bune. El respinge mijlocirea Fecioarei Maria și a sfinților; de asemenea, purgatoriul, rugăciunea pentru morți și mărturisirea particulară a păcatelor. Mântuirea nu se referă atât la responsabilitatea omului, ci mai degrabă la

planul imuabil al lui Dumnezeu, Care lucrează în istorie în mod liber.

c) **Biserica invizibilă**, adică poporul ales al lui Dumnezeu, este cunoscută numai de Dumnezeu. Aceasta nu are o structură vizibilă apostolică permanentă, nici o preoție sacramentală. Preotul ca mijlocitor, ca și liturghia ca jertfă și doctrina transsubstanțierii nu se află în Biblie. Luther acceptă ca Taine instituite de Hristos numai Botezul și Euharistia, dar ele pot fi săvârșite de orice credincios, în baza preoției universale. Laiciu au dreptul să citească și să interpreteze Biblia, iau parte la conducerea comunității în cult. Luther este pentru folosirea limbii naționale în cult. El este împotriva clerului (ca preoție) și a celibatului preoților. Biserica rămâne totdeauna sub judecata lui Dumnezeu, într-un continuu proces de înnoire („semper reformanda”).

d) **Crezurile Bisericii vechi și doctrinele stabilite de sinoadele ecumenice** nu sunt altceva decât forme istorice ale credinței și au o valoare secundară pentru interpretarea Bibliei. Ele pot constitui o normă de interpretare dacă ele conțin

„doctrina evanghelică”. În general, Luther nu admite o instanță doctrinară eclezială (magisteriul papei) ca fiind, în mod formal, infailibilă. În Articolele Smalkaldice (1537), el vorbește de cele trei simboluri de credință vechi: cel apostolic, cel de la Niceea și cel de la Calcedon. Melancton acceptă cele trei mărturisiri de credință, precum și cele patru sinoade ecumenice, iar Calvin recomandă dogmele acestor sinoade.

e) **Doctrina despre iertarea păcatelor și a justificării prin credință** nu este altceva decât concluzia învățaturii despre natura păcatului și a firii umane căzute: *simul iustus et peccator*. „Reforma” a pus accent pe culpabilitatea și pe păcătoșenia iremediabilă a omului și pe umanitatea lui Adam, care e lipsită de har, și nu pe destinul nou și pe umanitatea nouă în Hristos. Aspectul ontologic și cosmic al Răscumpărării este estompat. Restaurarea omului este relativă, deoarece el rămâne totdeauna „justificat și păcătos, în același timp”. De aceea și etica protestantă pune un mare accent pe pietatea personală.

Bibliografie

- Erwin Iserloh, *Die reformatorischen Kirchen*, în Konrad Allgermissen, *Konfessionskunde*, Paderborn, 1966, pp. 251-347;
- Emile G. Leonard, *Histoire du protestantisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956 (coll. „Que sais-je?”);
- Georges Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, Editions du Seuil, 1962;
- Roger Mehl, *La théologie protestante*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967;
- Frank Delteil, Roger Mehl, Geroges Richard-Molard, Daniel Robert, *Le protestantisme: Hier-de-main*, Editions Buchet-Chastel, Paris, 1974;
- Andre Dumas, *Le protestantisme. Les Bergers et les Mages*, 1987;
- J.B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971;
- Louis Berkhof, *Systematic Theology. The Banner of Truth Trust*, Edinburgh-Carlisle, Penn., 1988;
- Nicolae Macsim, *Concepții protestante mai noi despre Sfânta Scriptură* (teză de doctorat), extras din „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, LI, (1975), nr. 5-8;
- Ștefan Alexe, *Curenți și tendințe noi în teologia contemporană*, în „Ortodoxia”, XXIX, (1977), nr. 1, pp. 86-124;
- J.J. Allmen, *Ce așteaptă Bisericile Reformate de la Bisericile Ortodoxe*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, XLIV, (1968), nr. 1-2, pp. 13-28;
- P. Rezuș, *Teologi, probleme și curenți noi în Protestantismul contemporan*, în „Studii Teologice”, XIX, (1967), nr. 1-2, pp. 247-275;
- Ștefan Sandu, *Teologia mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe*, în „Ortodoxia”, XLIV (1992), nr. 1-2, 3-4.

B. Confesiuni protestante istorice și mișcări evanghelice

Reforma lui Luther în Germania a fost un eveniment crucial, prin elementul ei biblic, critic, profetic, încât a împărțit Apusul în două părți: catolic și protestant. De la început, ea a generat apariția unor confesiuni cunoscute ca protestante sau evanghelice, precum: luteranismul (în Germania și Scandinavia), zwinglianismul și calvinismul (în Olanda, Elveția, Franța, Scoția), anglicanismul (în Anglia). La rândul lor, aceste confesiuni sunt la originea altor mișcări renovatoare, grupuri schismatice și fundamentaliste.

Luteranism

Confesiunea de la Augsburg fusese pregătită de Melancton și prezentată lui Carol al V-lea la Dieta din Augsburg, în 1530. Teza principală: justificarea numai prin credință. Prima parte cuprinde probleme de credință pe baza articolelor scrise de teologii din Wittenberg. A doua, se ocupă de abuzurile din viața Bisericii, ce trebuiau să fie corectate, fiind scrisă pe baza articolelor Torgau.

Doctrinile principale de nuanță anticatolică, ale lui Luther, sunt:

- Biblia are autoritate supremă și se interpretează prin ea însăși;
- Respingerea credințelor și a tradițiilor nebiblice;
- Natura mântuirii: justificarea oamenilor prin credință în Hristos. Din cauza acestei justificări forensice, declaratorii, deși oameni erau păcătoși înainte, acum sunt socotiți dreți în fața lui Dumnezeu, fără nici o inițiativă din partea lor;
- Biserica e o comunitate de credincioși care sunt preoți. Se respinge, astfel, teza catolică despre Biserică, instituție ierarhică menită să administreze mântuirea prin Taine;
- Regenerarea copiilor prin Botez;
- Prezența reală a Trupului lui Hristos „în, cu și sub” pâinea euharistică;
- Ubicuitatea Trupului gloriificat al lui Hristos;
- Incapacitatea spirituală a păcătosului de a săvârși „fapte meritorii”;
- Doctrina e obligatorie, ceremoniile sunt „adiaphora”;
- Cultul și predica în limba poporului;
- Educație religioasă, studii biblice și teologice.

- Cele trei crezuri ecumenice și confesiunile luterane (Confesiunea de la Augsburg și Catehismul mic al lui Luther) reprezintă o interpretare corectă a cuvântului lui Dumnezeu.

Luteranismul a devenit religie oficială nu numai în Germania (sec. XVI), ci și în țările scandinave. Biserica Evanghelică din Germania (EKD), care cuprinde luterani, calvinisti și „uniți” a fost constituită în 1948. Bisericiile luterane sunt afiliate Federației Mondiale Luterane, care s-a format în 1947.

Calvinism

Doctrina lui Jean Calvin s-a format în jurul a câtorva principii teologice, ca de pildă, suveranitatea lui Dumnezeu în acordarea harului, de unde, alegerea sau predestinarea în sens restrâns. În timp ce Melancton (1497-1560) susținea că omul căzut are voință liberă, în sens de „puterea de a accepta harul”, formula „*Concordie*” (1595) acceptă un compromis: chemarea la mântuire se referă la toți, nu numai la cei aleși, deși căderea din har e posibilă. Beza (1519-1605), succesorul lui Calvin, susținea că Dumnezeu a permis căderea în păcat ca să-i salveze pe cei aleși. Hristos a murit deci numai pentru cei aleși.

Un sinod din Dort (1618) rezumă calvinismul astfel: suveranitatea lui Dumnezeu, căderea totală a omului, alegerea necondiționată sau predestinarea, răscumpărarea limitată (la cei aleși), harul e irezistibil în chemarea efectivă, perseverența sfinților. Calvin respinge, astfel, multe idei ale lui Luther. Despre Euharistie sau Cină, Calvin învață că Trupul lui Hristos „este în ceruri, nu aici”, adică e vorba de prezența Duhului în inima credinciosului, nu de prezența lui Hristos cu Trupul în elementele euharistice. Biserica veche cunoaște patru oficii: *pastor, doctor, diacon, prezbiter* sau *bătrân*. Hristos înviat este capul Bisericii, pe care o călăuzește prin cuvânt și prin Duh. Biserica e condusă de prezbiteri, care nu sunt investiți cu puterea autorității. Cultul constă în ascultarea și în predicarea cuvântului lui Dumnezeu.

Iacob Arminius, calvinist olandez, scrie *Remonstrance* (1610), în care susține că Hristos a murit pentru toți, dar numai creștinii beneficiază de aceasta, deci harul nu este irezistibil. De aici, *arminianism*, doctrină care se opune predestinării absolute (susținută de Calvin) și învață posibilitățile mântuirii pentru toți.

Bisericele *calviniste* din Elveția, Franța, Ungaria și Olanda preferă numele de „reformată”, în timp ce acelea din țările anglo-saxone sunt numite „prezbiteriene”. Două organizații, reformată și congregațională, s-au unit în 1970, la Nairobi, Kenya, și au format Alianța Mondială a Bisericilor Reformate (care cuprinde 157 Biserici membre, cu 70 mil. de membri), cu sediul la Geneva. Dialogul oficial între Bisericele Ortodoxe și Alianța Mondială s-a concretizat recent într-un „consens” asupra doctrinei Sfintei Treimi (Vezi *Episkopsis*, nr. 455, 1.4.1991, pp. 4-12).

Metodism

Mișcare de înnoire spirituală în Biserica Anglicană, în secolul XVIII. Ca tradiție și ca doctrină, metodismul este rezultatul misiunii fraților John și Charles Wesley, ale căror idei n-au fost acceptate de clerul anglican. În 1729, John Wesley ia inițiativa să organizeze devoțiuni private, lecturi biblice și rugăciune ca metodă de dezvoltare spirituală. În 1736, pleacă în Georgia. La 24 mai 1738, John Wesley face experiența convertirii sub forma „încălzirii” inimii prin lucrarea Duhului Sfânt, devenind astfel „apostol al Angliei”. Ca organizație, *metodismul* începe la 1 ian. 1739, la Londra: e o „societate” pe bază voluntară, o comunitate de experiență creștină, „club” de mântuire. Mișcarea ia proporții, deoarece atinge masele proletare și se organizează pe „clase”. În 1743, devine o „societate unită” deschisă nonconformiștilor, iar în 1744, se prezintă ca o mișcare națională cu ramificații multiple. În 1747, Wesley vizitează Olanda. De aici, *metodismul* s-a răspândit în America de Nord, unde Francis Ashbury, devenit episcop, a jucat un rol important. În 1784, se adoptă *Actul de declarație*, care consfințește mișcarea ca organizație, având ca organ suprem Conferința metodistă. *Metodismul* se separă de anglicanism în 1795.

Doctrină: justificarea prin credință este pentru toți (arminianism); tuturor le este promisă asigurarea Duhului Sfânt; viața creștinului constă în perfecțiunea în iubire, care este distinctă și după justificare; experiența personală a Duhului Sfânt, ca mărturie interioară; interes pentru misiune și pentru binele social.

Armata Salvării este o tradiție ieșită din *metodismul* din Anglia, în 1865. De asemenea, *pentecostalismul* are originea în pietismul de nuanță metodistă.

Cea dintâi Conferință mondială metodistă s-a ținut la Londra, în 1881. Din 1951, s-a format Consiliul Metodist, care este angajat în dialog bilateral cu Biserica Romano-Catolică și cu Federația Mondială Luterană. Propunerile de unire între *metodism* și Biserica Anglicană au fost respinse de anglicani, în 1972 și în 1982.

Anabapțiști (sau „rebotezători”)

Reformatori radicali din Zürich (câtre anul 1520), care n-au acceptat reforma lui Luther și Zwingli, în special, teza acestora despre raportul oficial dintre Biserică și stat. De aici, s-au răspândit în Europa constituind aripa stângă a Reformei. Doctrina lor e formulată de „frații elvețieni” care au adoptat, la 24 februarie 1527, *Confesiunea de la Schleitheim*, compusă de Michael Sattler (martirizat în 1527 de autoritățile de stat), în care se respinge doctrina lui Zwingli și Calvin, mai ales ideea de Biserică de stat. Principii doctrinare: Biserica trebuie să fie reformată în puritatea ei de la început, prin libera adeziune, prin credință, la cuvântul lui Dumnezeu; refuză să practice Botezul copiilor (deoarece, astfel, se favorizează și se menține Biserica de stat) și reinstituie Botezul credincioșilor adulți, de unde, numele de *anabapțiști*.

O mișcare derivată din *anabapțiști* este cea a *menoniților*, care au adoptat *Confesiunea de la Dordrecht*, la 21 aprilie 1632.

Menoniți (sau „anabapțiști”)

Cea mai veche comunitate din rândul Bisericilor Libere protestante și al mișcărilor de „trezire”, fondată de preotul catolic olandez Menno Simon (1496-1561), care a trecut la anabaptism în 1536. Acesta a fost persecutat după ce a încercat să formeze „împărăția sfinților” în Münster. A organizat comunități în Olanda și în țările vecine, după principiul congregațiilor locale, conduse de bătrâni, împotriva organizării ecleziastice. *Menoniții*, urmând reformatoților radicali, resping Botezul copiilor și prezența reală în Euharistie, cer independența puterii bisericești, de cea seculară, refuză serviciul militar, jurământul și magistratura, susțin că Biserica trebuie să includă numai creștini angajați în slujba Evangheliei. Practică Botezul la vârstă adultă, săvârșesc Cina (de trei ori pe an), duc o viață spirituală profundă care include lectura Bibliei, rugăciunea în familie, caritatea. Sunt deschisi pentru misiune, pace, ecumenism.

Ca și Prietenii (Quakers) și Biserica Fraților, *menoniții* participă la servicii alternative, în favoarea păcii și a asistenței sociale, în caz de război.

Prima Conferință mondială a *menoniților* s-a ținut la Basel, în 1925.

Quakers

Sau, mai târziu, Societatea religioasă a prietenilor, datează din 1650, fiind conduși, la început de predicatorul George Fox. Doctrina lor a fost formulată de Robert Barclay (*Theses theologice*, în 1675). Din Marea Britanie și din Irlanda, prietenii s-au răspândit în Nordul Europei și în America de Nord. În 1682, William Penn a întemeiat Comunitatea prietenilor în Pennsylvania.

În centrul doctrinei lor stă concepția despre „lumina interioară”, adică simțul direct al lucrării divine a lui Hristos în suflet, prin care omul e liberat de păcat și obține virtuți morale, ca simplitatea și puritatea. „Prietenii” resping Tainele, Preoția, orice formă de autoritate în Biserică, obligația de a frecventa cultul, sunt împotriva serviciului militar, jurământului în justiție, respectului față de autoritățile civile. Cred în botezul spiritual și în comuniunea spirituală, sunt devotați serviciului social și educativ. „Bătrânii” răspund de organizarea cultului în adunări locale, iar „supraveghetorii” se ocupă de acțiunea pastorală și socială a congregației.

În scopul de a coordona relațiile dintre comunitățile de „prieteni” din diverse națiuni, a luat ființă „Comitetul mondial al prietenilor pentru consultație”, în 1937.

Baptiști

(Gr. *baptizo* = a boteza, a afunda). Denominațiune de origine protestantă, care s-a ivit ca reacție contra Bisericilor de Stat ce pretindeau Botezul copiilor și impuneau mărturisirea unui crez. Teologic, *baptiștii* resping atât protestantismul istoric, în special, normativitatea confesiunilor de credință, cât și catolicismul, mai ales, ideea de Biserică universală.

Biserica baptistă a fost întemeiată în Olanda, în 1609, de pastorul anglican John Smith, care se opunea Botezului copiilor, deoarece nu sunt capabili să facă o mărturisire conștientă a credinței. În 1612, ia ființă Biserica baptistă din Londra, sub conducerea lui Thomas Helwys, care predica toleranța religioasă pentru toți, creștini și atei. De

aici, *baptismul* s-a răspândit în Statele Unite, devenind cea mai largă denominațiune (13 milioane de membri numără **Convenția baptiștilor de Sud**, care a fost organizată în Augusta Georgia, în 1845, adoptând o teologie calvinistă conservatoare). **Convenția Baptistă New Hampshire**, publicată în 1833, pune accent pe congregația locală, în timp ce *Declarațiile de principii* (1859), adoptate de Seminarul baptiștilor din Sud, Louisville, Kentucky, afirmă, atât Biserica universală, cât și cea locală.

Doctrină: Biserica e o comuniune voluntară de credincioși care s-au decis pentru Hristos, prin mărturisirea personală a credinței și prin Botez (prin imersie). *Baptiștii* sunt pentru separarea dintre Biserică și Stat, pentru Botezul adulților, libertatea religioasă, congregația locală. Recunosc Biblia, „singurul crez”, ca autoritate ultimă pentru credință și resping Tradiția.

Alianța mondială baptistă e o asociație de uniuni și de convenții baptiste naționale și regionale, cu sediul în Washington. Primul congres al alianței s-a ținut la Londra, în 1905.

Biserica Catolică-Apostolică

Miscare de „trezire”, milenaristă, întemeiată de pastorul scoțian Edward Irving (1792-1834), la Londra. Acesta predică revărsarea apropiată a Duhului Sfânt și apariția harismelor pentru a reînnoi Biserica, în semn de restaurare a instituțiilor Bisericii primare: Apostoli, Profeți, didascali, Evangheliști. Acesta fixează întoarcerea lui Hristos pentru anul 1864.

Miscarea se împarte, în 1863, datorită lui F.W. Schwartz († 1895), care se opune unei evoluții în sens instituțional, dându-i o altă structură. Această ramură se numește, din 1906, *Biserica neo-apostolică*, fiind condusă de un apostol-patriarh și de 12 apostoli vii, care reprezintă adevărata rămășiță a ucenicilor lui Iisus. La Botez și la Cină, ei adaugă un sacrament nou, „Sfânta Pecete”, pe care celelalte Biserici nu-l au.

Discipolii lui Hristos (Disciples of Christ)

Grupuri separate de Biserica prezbiteriană din America de Nord, care vor să restatueze forma de Biserică, cunoscută în perioada Noului Testament (de unde și numele de restauraționiști). Acestea s-au reunit într-o Biserică, numită „Biserica creștină” sau „Creștinii” sau „Biserica lui Hristos”.

De aici, Bisericii surori s-au organizat în Marea Britanie, în Australia, în Noua Zeelandă.

Doctrină: comunitatea de tip congregațional care corespunde cu mărturia Noului Testament; orice credință și practică creștină trebuie să fie conforme cu Biblia, singura sursă pentru cunoașterea lui Dumnezeu. *Discipolii lui Hristos* cred în Treime, în Jertfa de ispășire, în nașterea lui Iisus din Fecioară, în nevoia nașterii spirituale, practică Botezul prin afundare, cultivă spiritul de comuniune, promovează unitatea Bisericilor pe baza Noului Testament.

Convenția mondială a Bisericilor lui Hristos a luat ființă în 1930, în Statele Unite. În 1975, la Nairobi, a fost creat Consiliul Consultativ Ecumenic al Discipolilor, cu scopul de a întări participarea *discipolilor* la mișcarea ecumenică.

Darbiști

Sau „Adunarea fraților” constituie o mișcare milenaristă întemeiată de pastorul anglican John Nelson Darby (1800-1882), care, în 1828, denunță compromisul dintre Stat și Biserică, optând pentru „comunități libere”. Ei învață că toate Bisericile sunt necredincioase lui Hristos, de aceea El le-a părăsit. Există numai o Biserică spirituală, nevăzută, fără organizare și fără ierarhie, condusă de Duhul Sfânt, care-i adună pe creștini într-o „adunare de frați”. Practică interpretarea literală a Bibliei, cred în apropiata venire a Domnului, în înfrângerea antihristului și în instaurarea mileniului. Acceptă Botezul și Cina ca simboluri ale morții lui Hristos.

Din cauza relațiilor cu alți creștini, mișcarea s-a împărțit în frați rigoriști, „strâmți” și frați „lari”.

Advențiști (sau Biserica advențiștilor de ziua a 7-a)

Se deosebește prin învățătura că omul creștin trebuie să fie pregătit pentru întoarcerea imediată a lui Hristos (Parousia), care va avea loc în zi de sâmbătă (Sabat), ziua consacrată Domnului. Hristos va veni ca să domnească pe pământ timp de un mileniu (adică o mie de ani) - de unde și denumirea de *milenariști* sau *hiliști* - înainte de judecata generală, de restaurarea universului și de întoarcerea păcătoșilor în neînvință. *Adventismul* a fost întemeiat în 1844 de un protestant baptist William Miller (1782-1849). Dar cea care a organizat mișcarea a fost Ellen White (1827-1915),

care pretinde că a primit „revelații personale” referitoare la apariția lui Hristos. De aceea, *discipolii* au numit-o „spiritul profeției”.

Mișcarea are un caracter „milenarist”, păstrând doctrinele reformei: Treime, Iisus Hristos este Dumnezeu și om adevărat, rolul principal al acțiunii Duhului Sfânt, singurul interpret al Scripturii, insistă asupra convertirii personale, acceptă Sfânta Cină ca prezență spirituală a lui Hristos. *Advențiștii* propun o morală austeră care să procure o viață sănătoasă: interzic consumul de alcool, cafea, tutun, carne de porc, luxul și desfrânarea. *Advențiștii*, în afară de predică, de învățatură, de vindecări, se ocupă de acțiuni sociale și umanitare (dezintoxicarea fumătorilor). Orice creștin este un „frate în Hristos”. *Advențiștii* nu cred în unirea Bisericilor. Sediul la Washington. Statistică: 2.350.000 membri, în 189 de țări.

Milentalism sau *milenarism* = doctrină după care Hristos va domni pe pământ (cf. Apoc. 20) un millenium (împărăție de o mie de ani), perioadă de pace și de dreptate universală.

Premilenariștii = fundamentaliști care susțin că Hristos Se va întoarce ca rege, înainte de mileniu, pentru a stabili aici puterea Sa.

Antimilenariști = protestanți care susțin că împărăția de o mie de ani a lui Hristos nu se va întâmpla în mod istoric, ci numai în inima celor care cred în El.

Armata salvării

Mișcare religioasă, mai degrabă, decât Biserică, ieșită din metodismul din Anglia în 1865, având, ca scop principal, mântuirea celor care suferă și se află în mizerie, în viciu și în păcat. A fost întemeiată de William Booth (1842-1912) în Anglia, în 1878.

Armata Salvării a preluat învățăturile generale ale protestantismului și ale pietismului. Adepții, *salutiștii* cred în certitudinea mântuirii dată tuturor de Hristos și în transformarea spirituală prin harul lui Hristos. Ei vor să fie martori fermi și curajoși ai iubirii lui Dumnezeu față de oameni, mai ales, față de cei care trăiesc în nevoie și în mizerie. Pentru aceasta, ei predică și învață în orice situație s-ar găsi: pe stradă, în magazine, în locuri publice. Ei sunt încadrați într-o organizare ierarhică cu grade, uniforme, drapel, fanfare, defilări etc. (4 milioane de membri).

C. Penticostalism

Tradiție pietistă de origine protestantă, care învață că orice creștin trebuie să aibă o experiență personală după convertire, numită botezul cu Duhul Sfânt, când va primi unul sau mai multe din „harismele” cunoscute în Biserica apostolică, așa cum e redat în Faptele Apostolilor: profetia, sfîntirea, vindecarea, vorbirea în limbi (glosolalia), interpretarea limbilor. **Penticostaliștii** nu acceptă să fie descriși ca o sectă sau ca o denominațiune, ei pretind că sunt unul din curentele majore (al 3-lea sau al 4-lea) ale creștinismului actual. Originea lor îndepărtată se află în metodismul lui John Wesley, care susținea că „mărturia interioară”, căldura Duhului sau **sfîntirea** este o experiență distinctă de cea a justificării. Multe comunități penticostaliste (ca de pildă mișcarea „Holiness”) vor prelua ideea de a doua binecuvîntare, a sfîntirii. Mișcarea din epocă modernă începe în Țările Britanice, între 1925 și 1935, prin predica evangheliștilor Stephen și George Jeffreys. De aici, s-a răspândit în Statele Unite, în America de Sud, în Scandinavia.

Penticostalismul este, de fapt, o reacție contra vechilor denominațiuni pietiste (metodism), care vorbesc de „a treia binecuvîntare”, adică darurile spirituale, în special vindecările, care se dau după botezul cu Duh și cu foc. În Statele Unite, cea dintîi formulare a acestui curent se face în Topeka Kansas, către începutul anului 1900, în sensul că, „vorbirea în alte limbi” (necunoscute) constituie o evidență a botezului cu Duhul Sfânt. Bazele **penticostalismului** au fost puse de întîlnirile care au avut loc între 1906 și 1909, în Azusa Street, Los Angeles, care a devenit centrul celor care făceau legătura între Botez și vorbirea în limbi. În America, există mai multe denominațiuni **penticostaliste** (harismatice): Adunarea lui Dumnezeu (Assemblies of God), Biserica lui Dumnezeu (Church of God) - cea mai largă comunitate a negrilor americani. De aici, curentul s-a răspândit în Scandinavia, Marea Britanie, Rusia, Indonezia, America Latină - Brazilia, Chile, Africa-Zair.

Doctrina **penticostaliștilor** este liberală și depinde de ramura harismatică sau evanghelică. Toți au în comun ideea că botezul în Duh este a 3-a lucrare a harului („Holiness” susține că este a 2-a). Sensul fizic inițial al botezului cu Duhul sunt „limbile”. Evangheliștii tămăduitori au o doctrină care

consideră boala ca fiind un rezultat al păcatului sau al lipsei de credință. Aceștia practică vindecarea bolnavilor și exorcismul pentru cei posedați de forțe demonice. Cultul **penticostal** în absența clerului e spontan și e bazat pe I Corinteni cap. 12-14, unde se vorbește de darurile spirituale, profete, cuvîntul înțelepciunii. Cred în puterea și în inspirația individuală a Duhului, inspirație care se poate exprima „în limbi”.

Există diferențe importante între părerile **penticostaliste**. **Penticostaliștii** fundamentalisti sunt recrutați din straturile sărace ale negrilor din Statele Unite. Mișcarea harismatică „Jesus Movement” s-a pronunțat în 1960 contra războiului din Vietnam. Există și mișcarea „Jesus Only”, de tendință unitariană care practică Botezul în numele lui Iisus. Unii **penticostali** practică spălarea picioarelor.

Mișcarea **penticostală** - harismatică există și în Biserica Romano-Catolică. Consiliul Ecumenic al Bisericilor are legături oficiale cu Bisericii penticostale.

În 1960, s-a constituit aripa „**neopenticostalistă**”, care acceptă „vorbirea în limbi”, dar care vrea ca experiența Duhului să fie exprimată în noi forme de comunitate.

Cea dintîi Conferință mondială **penticostală** s-a ținut la Zürich, în 1947.

D. Unitarianism

Doctrină care susține unicitatea lui Dumnezeu, respinge învățătura despre Treime, pune la îndoială divinitatea lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt. Monarhianismul susținea aceeași idee.

Mișcarea unitariană apare la începutul secolului XVI. Printre protagoniști, se numără Martin Celarius, Mihail Servetus și Bernard Ochino. Pentru crezia sa, Servetus a fost condamnat la moarte de Calvin, în 1553. Mișcarea s-a răspândit de aici în Polonia și în Ungaria. În 1565, s-a organizat sub numele de „Frații polonezi”. Începînd cu anul 1565, unul din reprezentanții **unitarianismului** este Faustus Socinus, care și-a stabilit centrul la Racow, desființat în 1638. În anul 1605, apare *Catehismul Racovian*. În 1654, unitarienii au emigrat în Olanda, Ungaria și Anglia. În Transilvania, Blandrata, un exilat din Polonia câștigă prietenia lui Francis David (1510-1579), episcop reformat

(din 1564) și predicator la curtea regelui Ioan Sigismund (1540-1571). Regele acceptă la Dieta din Turda (1568) **unitarianismul** ca „tolerat”. În 1571, **unitarianismul**, catolicismul și luteranismul sunt declarate „religii recunoscute”.

Unitarianismul din Anglia, întemeiat de John Biddle (1615-1662), a atras denumiri prez-biteriene și baptiste, care acceptau idei ariene, sabeliene și sociniene. A fost recunoscut în 1689 (Toleration Act) și legalizat în 1813. Unul din cei mai influenți predicatori este Dr. Joseph Priestley (1733-1804), care interpretează Scriptura în mod raționalist, respinge doctrina Răscumpărării, a căderii în păcat și a Trinității.

Unitarianismul s-a răspândit în Irlanda (în 1830 s-a format Remonstrant Synod of Ulster) și în America de Nord (unde s-a stabilit Priestley din 1794) printre congregationaliștii englezi. Prima Biserică unitariană ia ființă la Boston în 1785, sub conducerea lui James Fieeman, episcopalian. Facultatea de Teologie a Universității din Harvard, înființată în 1816, devine centrul intelectual unitarian. În 1825, ia ființă Asociația Unitariană Americană, cu sediul la Boston.

E. Secte și organizații sectare

Tot aici, se pot menționa și sectele de nuanță protestantă, care nu trebuie să fie identificate nici cu confesiunile protestante istorice, nici cu miș-cările evanghelice fundamentaliste. De pildă:

Martorii lui Iehova

Curent marginal protestant, milenarist (cunos-cul și sub numele de Watch Tower = Turnul de Veghe sau Ruselit) întemeiat în 1880, în America, de Charles Taze Russel (1852-1916), prez-biterian, apoi baptist, din Pittsburg, Pennsylvania. Secta pretinde că are o doctrină despre Dumnezeu după Vechiul Testament, afirmând că totul, Biserica, lumea, statele stau sub dominația satanei. Înce-pând cu anul 607, înainte de Hristos, odată cu slărsitul regatului lui Israel, Dumnezeu nu S-a mai manifestat. De-abia în 1914, istoria intră într-o nouă perioadă, perioadă sa ultimă, care se termină cu bătălia Harmaghedonului. Adică, după ce l-a învins pe satan și pe demonii săi, aruncați pe pământ, Hristos va începe domnia Sa în cer. „Mar-torii” vor fi feriți pe pământ de aceste evenimente:

Martorii (numiți și ruseliști) pun mare accent pe predică și pe propagarea doctrinei lor, prin cărți și prin vizite la domiciliu. Idealul lor este per-fecțiunea morală prin puritatea vieții. Folosește noțiunea de „cră creștină” pentru a înlocui *Anno Domini* (în anul Domnului), sistem de a data anii după nașterea lui Hristos.

Mormoni (sau „Biserica lui Iisus Hristos a sfinților din ultimele zile”)

Mișcare protestantă marginală, întemeiată de metodistul Joseph Smith (1805-1844), care pre-tinde că a descoperit și a tradus o carte misterioasă despre istoria poporului lui Dumnezeu, în Ameri-ca, scrisă de *Mormon*, de unde și numele de *mor-moni*. (*Mormon* este ultimul rege al nefiților, un grup izraelit care ar fi emigrat în America în sec. V î.d.Hr.) Smith credea că, după 18 secole, Bise-rica apostolică este reînnoită. Susține că a primit din cer preoția lui Aaron. Organizează un mars cu 30.000 de adepți, de la Ohio la Missouri și Illi-nois, ca să se stabilească la Salt Lake City, unde construiesc „Sfântul Sion”, respectiv Utah, unul din statele din America, începând cu 1896.

După doctrina *mormonilor*, Biserica e condusă direct de Dumnezeu, prin intermediul președin-telui-profet. Dumnezeu are un corp, cele trei per-soane sunt persoane fizice distincte. Revelația con-tinuă. Biblia este cuvântul lui Dumnezeu, dar, după numeroase corecturi făcute de Smith, include și trei cărți ale acestuia. Botează retroactiv, de unde interesul pentru genealogie. La sfârșitul tim-pului, zece seminții ale lui Israel se vor aduna în jurul Sionului, în America, un adevărat paradis, peste care va domni Iisus. Practică Botezul adul-ților și Cina, în sens simbolic.

Mormonii au preferință pentru cultura intelec-tuală și artistică, pentru respect în relațiile dintre oameni. Practică o morală riguroasă și un regim alimentar strict (fără tutun, cafea, alcool, drog, ceai). Au un sens misionar foarte dezvoltat. Toți tinerii între 18 și 20 de ani consacră 1-2 ani pentru evanghelizare. Întrucât pereepe impozit credin-cioșilor, Biserica *mormonilor* este foarte bogată (4.475.000 de membri).

Christian Science (sau Religious Science)

Știință creștină sau Biserica lui Hristos scien-tologică a fost întemeiată de Mary Baker-Eddy (1821-1910), care a primit de la un vindecător

onistic, P.P. Quinby, un sistem și o doctrină mistică numită *Christian Science*. În centrul acestei „științe” metafizice, stă ideea că o convingere puternică este suficientă pentru ca cineva să se vindece de toate relele. Baker a dezvoltat această doctrină în cartea sa, *Știința și Sănătatea cu cheia Scripturilor*, în care arată că „știința” divină stă

la baza operei de vindecare și de mântuire în Hristos. Răul nu există. Hristos nu este mântuitor, ci un taumaturg spiritual. Spre gloria „papesei din Boston” s-a construit un templu. Mișcarea colaborează cu alți creștini, în lupta contra răului, sub toate formele. Publică un jurnal de mare influență: *Christian Science Monitor*.

Bibliografie

- David B. Barnett (editor), *World Christian Encyclopedia*, Nairobi, Oxford University Press, 1982, p. 14;
- René Girault, *Construire l'Église une. Petite encyclopédie moderne du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris 1990;
- Kurt Hutten, *Seher Grubler Enthustasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen*, Quelle Verlag, Stuttgart, 1982;
- Raymond Wimling, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Centurion, Paris, 1983;
- René Girault - Jean Vernet, *Croire en dialogue*, Droguet et Ardant, Limoges, 1979;
- Kurt Keinath, *Freikirchen und Sekten*, în Konard Algerminssen, *Konfessionskunde*, Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn, 1966, pp. 659-828.

F. Secte - fundamentalism, universalism

În mod curent, Sectele (creștine) se tratează în cadrul misiologiei, ca tip de contra-misiune, cu înțelegerea că ele nu s-au format prin convertirea celor care nu erau creștini, ci prin prozelitism în rândul creștinilor deja botezați, adică prin dizlocarea, sub presiune psihologică, morală sau chiar economică, a unui grup de creștini din trupul unei Biserici constituite anterior. Cu apariția recentă a unor secte, Methernita și Jean-Michel, (Templul solar în Elveția și în Franța) care practică violența și sechestrarea față de adepți, mergând până la forme aberante și agresive, ca: abuz sexual, stupefianțe, sinucidere și asasinat colectiv, sectele sunt în atenția instituțiilor care protejează dreptul și libertatea persoanei. În multe țări, datorită manipulațiilor secrete financiare, sectele cad adesea sub incidența codului penal. În apropierea anului jubiliar 2000, sectele de inspirație apocaliptică și milenaristă speculează frica de realitatea istorică și insecuritatea față de viitor, creează o apocalipsă trucață, virtuală, plină de fantezii și de halucinații.

Identitatea filozofico-gnostico-religioasă a sectelor nu este ușor de definit. Ele pot fi descrise

din diverse unghiuri. În general, în literatura ortodoxă, secta este prezentată ca o gupare rătăcită, o comunitate erantă, care reduce Adevărul evanghelic la limitele și la interesele individului, recurgând la deviații și la excentricități. Secta poate fi examinată și în raport cu atributele cunoscute ale Bisericii: unitatea, sfințenia, catolicitatea și apostolicitatea. Cu toate că pretinde a fi o adunare în numele lui Hristos și în supunere totală față de El, până la suferință și martiriu, secta stă totdeauna la marginea Bisericii, ca o fragmentare și negare a acesteia, în totală dependență psihologică de un fondator harismatic, capabil să se substituie puterii divine. Sectanții răscolează adepții lor în rândul „creștinilor fără Biserică”.

Din punct de vedere istoric, sectele pot fi o deviație din mișcările evanghelice protestante numite *culte neoprotestante*: evangelicalism, pentecostalism, puritanism, adventism, pietism, dar din punct de vedere al pozițiilor ecleziologice și misionare, acestea nu sunt echivalente. Mișcarea evanghelică fundamentalistă, care are la bază discontinuitatea cu istoria ecumenică a Bisericii, ca și Bisericile ieșite din Reforma protestantă, nu trebuie să fie confundate cu sectele: Martorii lui

Iehova, Științologia sau Biserica Unificării - Moon). De asemenea, există o deosebire între sectele creștine (**Biserica Unificării - Moon**) și sectele și mișcările religioase (**New Age**, care provine dintr-o societate teozofică și propagă pan-teismul). De aceea trebuie să se facă distincție între: **fundamentalism** - păstrarea strictă și interpretarea literală a Bibliei; **integrism** - pretenția unei Biserici că este unica depozitară a Adevărului; **sectarism** - opoziția unei minorități sub pretextul că adepții ei ar fi energizați, inițiați și puri; **ecumenism** - acceptarea dialogului interconfesional în vederea unității văzute a tuturor.

Elementele componente ale identității sectelor (creștine) sunt fluide, incoerente, inexplicate, camuflate. Elemente comune sunt:

Sectele împărtășesc o idee principală a mișcărilor evanghelice fundamentaliste, aceea despre universalismul Evangheliei prin care înțeleg expansiunea mesajului creștin în întreaga lume, cu orice preț, fără să țină seama de Bisericile existente. Această prioritate a evanghelizării este înțeleasă ca prozelitism și totalitarism, adică recuperarea disidenților, creștini marginalizați, naivi, fragili, sub motivul unui confort spiritual colectiv, renașteri religioase și experiențe terapeutice intense, valori pe care nu le-ar găsi în Bisericile tradiționale. Sectele ascund manipulațiile psihice sub formă de rituri religioase și neagă în mod deschis morala sau disciplina Evangheliei, bazată pe

iubirea universală care mântuiește a lui Iisus Hristos, despre care dau mărturie Fericiile.

Sectele pretind fidelitate față de mesajul divin, pe care îl sacrifică în favoarea adepților. Fundamentalismul lor este totdeauna în opoziție cu Bisericile tradiționale. Metoda sectelor constă în a mistifica conținutul religiei, a imagina rituri de inițiere fanteziste, sincretiste și chiar obscene, insinuând unificarea mistică cu Dumnezeu. Separarea între doctrină și etică este netă.

Sectele se constituie ca asociații izolate, para și antibisericești, practică intoleranța față de alte Biserici, mai ales, față de cele oficiale pe care le consideră corupte, false, conformiste. Sectele dau o mare importanță comunității organizate sub autoritatea unui despot, iar morala socială pentru toți este aproape inexistentă. Pentru a marca diferența față de societate, sectele administrează propriile lor rețele de școli private, de spitale cu tratament homeopatice, organe de pază și poliție, bănci. Nu iau parte la organizarea civilă a societății sub pretextul de a nu fi absorbite în cultura dominantă seculară. Unele secte neagă dreptul statului de a proteja și organiza societatea.

Având idei preconcepute despre raportul dintre Adevărul evanghelic și interesele individului, dintre Biserica-instituție și Evanghelie, sectele arată o mare rezervă și suspiciune față de dialogul interconfesional și față de Mișcarea ecumenică.

Bibliografie

- *Biserica și Sectele. Adevăr și rătăcire*. Broșură editată de Asociația Sf. Grigorie Palama, București, 1992;
- P.I. David, *Călăuză creștină*. Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1987;
- Ernest Valea, „New Religious Movements in Romania”. **Update and Dialog** (Aarhus, DK), vol. 2, Nr. 1, 1993, pp. 3-6;
- Felicia Gheorghies, *Terroignange évangélique en Roumanie aujourd'hui*, **Spiritus**, Nr. 139, Mai, 1994, pp. 214-219;
- Miroslav Volf, *Fishing in the Neighbour's Pond: Mission and Proselytism in Eastern Europe*, **International Bulletin**, vol. 20, Nr. 1, 1996;
- Jean Seguy, *Sectes*, in **Encyclopedie du Protestantisme**, Cerf, Labor et Fides, Paris-Genève, 1995, pp. 1427-1441;
- *La Mission et l'Evangélisation. Affirmation oecuménique*, Geneva: COE, 1982;
- *Témoignage commun*, Geneva: COE, 1983;
- Ioan Sauca (editor), *Orthodoxy and Cultures*. Geneva: CNCC Publications, 1997.

XXVII. Locul Ortodoxiei în comunitatea ecumenică: *Una Sancta Catholica*

(I. Briă, „Biserica *Una Sancta* în lumina tradiției ortodoxe”. *Revista Teologică*, VII (1997), nr. 3, pp. 3-68)

1. Când spunem Biserica Ortodoxă sau Ortodoxia, înțelegem un ansamblu de Biserici locale care, din punct de vedere dogmatic, mărturisesc aceeași credință apostolică, din punct de vedere liturgic, toate folosesc ritul bizantin celebrat în limba proprie poporului respectiv, iar din punct de vedere al organizării, sunt autonome și autocefale, adică au conducători indigeni și sinod propriu, fără dependență canonică de altă Biserică locală. În situația actuală, Patriarhul ecumenic de Constantinopol, ca **primus inter pares** (primul între egali) în ierarhia ortodoxă, exprimă unitatea Bisericilor locale și coordonează relațiile inter-ortodoxe, în consultare și în consens cu primății acestor Biserici. Arhiepiscopul de Constantinopol n-are drept de jurisdicție asupra Bisericilor locale, fiind ales de un sinod local grec. Noul calendar gregorian a fost adoptat în 1924 de majoritatea Bisericilor ortodoxe, în afară de cele din Ierusalim, Rusia, Serbia și Muntele Athos.

Cele mai vechi Biserici au rangul de patriarhie: Constantinopol (Istanbul), Alexandria (Alexandria), Antiohia (Damasc), Ierusalim (Ierusalim), Rusia (Moscova), Georgia (Tbilisi), Serbia (Belgrad), România (București), Bulgaria (Sofia), celelalte sunt autocefale și autonome Grecia (Atena), Cipru (Nicosia), Polonia (Varșovia), Cehia și Slovacia (Praga), Albania (Tirana), Finlanda (Kuopio). Bisericele Ortodoxe din America (New-York) și din Japonia (Tokio) sunt recunoscute ca autocefale doar de Patriarhia Moscovei, din 1970 (Vezi: „*Ortodoxia în lume*” în *Vestitorul Ortodoxiei*, octombrie 1995, pp.15-16). În cuprinsul diasporei ortodoxe occidentale există episcopii și mitropolii organizate, din motive politice, separat de Bisericile autocefale respective deci considerate necanonice sau schismatice. De asemenea, multe comunități ortodoxe au adaptat cultul bizantin pentru a corespunde unei Ortodoxii de cultură occidentală (Vezi: Maxime Kovalesky, *Orthodoxie et Occident*, Suresnes, Les ed. de l'ancre, 1994.)

2. Bisericele Ortodoxe Orientale (sau necalcedoniene) s-au organizat separat după Sinodul ecumenic de la Calcedon (451), păstrând o hristologie de tendință monofizită. În urma conversațiilor recente, teologii au recunoscut că ambele Biserici răsăritene au o hristologie comună. Acestea sunt: Biserica Coptă (Cairo), Siriană (Damasc), Indiană (Kottayam, Kerala, India), Armeană, cu două catolicosate: Etchimiadzia (Armenia) și Cilicia (Beirut), Etiopiană (Addis-Abeba).

Biserica Ortodoxă crede că Tradiția comună a primului mileniu, confirmată de cele șapte sinoade ecumenice (325-787), constituie inima - și paradigma - ecumenică a creștinismului universal. Această Tradiție constitutivă n-a fost distrusă sau alterată de cultura și de practica diversă în care s-a păstrat și interpretat de-a lungul secolelor, prin intermediul Bisericilor locale. Biserica Ortodoxă răsăriteană recunoaște polifonia Bisericilor locale, autonome și autocefale, care se exprimă, în materie de credință și de organizare, prin sistemul sinodal (conciliar). În ciuda faptului că a fost separată geografic de Occident, din cauza factorilor politici (liniile de demarcație impuse de Imperiile: roman, otoman, austro-ungar, sovietic), Biserica Ortodoxă din Răsărit poartă memoria „comuniunii în diversitate”, în doctrină și cult, în organizare polifonică descentralizată și în sistemul sinodal.

3. Potrivit unei scheme arbitrare, folosite de teologul rus convertit la catolicism, Vladimir Soloviev (1853-1900), spiritul Ortodoxiei este influențat de teologia iohanică, în timp ce catolicismul reproduce influența petrină, iar protestantismul poartă caracterul paulin. În general însă, Ortodoxia refuză să se considere „una” din confesiunile creștine și să identifice doctrina sa cu vreun text confesional istoric. De la Ignatie al Antiohiei, ea a păstrat ideea că sobornicitatea sau universalitatea Bisericii este dată de caracterul ortodox al normei de credință. Biserica este „catolică” numai dacă mărturisesc doctrina ortodoxă, adevărată deci conformă cu regula apostolică. Ortodoxia implică sensul teologic al catolicității. În ce privește metoda teologică, Ortodoxia a stabilit că doctrina are numai criterii sau evidențe interne, adică experiența Bisericii, deoarece adevărul este

însăși comuniunea în Duhul Sfânt. **Ortodoxia** unei învățături nu poate fi determinată pe baza unor criterii exterioare. Desigur, **Ortodoxia** are un conținut și acesta poate fi identificat în Sfânta Scriptură, în Tradiție, în texte dogmatice, dar numai conștiința Bisericii, care este organul Duhului Sfânt, este cea care conferă autoritate acestor texte. Biserica are evidența ei interioară, de aceea experiența Bisericii anticipează și confirmă unele noi formulări ale doctrinei.

Ortodoxia a fost întotdeauna preocupată să mențină această integritate între responsabilitatea pastorală și cea teologică, între dogmatică și spiritualitate, între credință și etică. Teologii ortodocși de influență rusă și de limbă slavonă preferă să traducă **Ortodoxia** cu pravoslavie (cult adevărat), de unde înclinarea lor spre liturgie, pietate și iconografie, mai puțin deci spre sistematizarea doctrinei, care se observă în teologia greacă și română.

De asemenea, **Ortodoxia** n-a încercat o „ierarhie a adevărilor”, adică o separare între doctrine fundamentale și articole secundare, deoarece pentru ea dogmatica formează, de altfel, un întreg inseparabil de viața liturgică și spirituală, ca și de organizarea canonică și de viața pastorală.

Ortodoxia n-a cunoscut criza creștinismului occidental care a produs Reforma (sec. XVI), controversa despre autoritatea în Biserică. Ea nu și-a pus problema „papa sau sinodul”, deoarece principiul conciliar a fost acceptat ca un principiu ecleziologic. Sinodul ecumenic nu este o autoritate magistrală independentă. În sinod, episcopii reprezintă în mod colegial Bisericele locale respective, de aceea autoritatea Sinodului ecumenic stă și cade cu consimțământul acestor Biserici. Din această ecleziologie a comuniunii Bisericeilor locale decurge și respectul față de jurisdicția bisericască locală: nu există episcop care să aibă jurisdicție universală, principiul autonomiei și autocefaliei fiind respectat în administrarea Bisericii locale, fie episcopie, fie mitropolie. Cezaro-papismul, de care e acuzată **ortodoxia**, este, de fapt, o deformare ecleziologică tardivă, apărută în Rusia, începând cu Petru cel Mare, până la izbucnirea revoluției bolșevice (1721-1917).

4. Spre deosebire de teologia occidentală care se limitează la accepția geografică a **catolicității** în sensul de universalitate, **Ortodoxia** ar fi reținut sensul acesteia, de plenitudine în comuniune cu Hristos. **Catolicitatea** ar fi, mai degrabă, o formă

a Bisericii-instituție, care presupune conștiința întregului, contrar separatismului individualist. Este vorba de o dimensiune interioară, verticală, nu de una concretă, orizontală. De aceea și „creșterea” Bisericii constă în desăvârșirea plenitudinii sale lăuntrice, a sobornicității interne, nu în extinderea spațială, geografică și numerică. În acest sens, teologul George Florovsky scrie: „*Catolicitatea nu este o concepție cantitativă sau geografică. Ea nu depinde în nici un fel de răspândirea universală a creștinilor. Universalitatea Bisericii este o consecință sau o manifestare, dar nu cauza sau temelia catolicității ei. Extinderea universală sau universalitatea Bisericii este numai un semn văzut, unul care nu este absolut necesar ... Concepția de catolicitate nu poate fi măsurată prin extinderea ei universală; universalitatea nu o exprimă în mod exact*”.

5. **Pentarchia** (gr. *penta* + *arhe* = cinci căpetenii) este sistemul celor cinci patriarhate locale din Biserica veche: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Această ordine a fost fixată în canonul 36 al Sinodului VI ecumenic (680), care, de altfel, confirmă canonul 3 al Sinodului II ecumenic (381) și canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic (451): „*Reînnoind rânduielile date de către cei o sută cincizeci de părinți care s-au adunat în de-Dumnezeu-păzita cetate imperială (Constantinopol) și de către cei șase sute treizeci, a aceloră care s-au întâlnit la Calcedon, noi proclamăm că tronul de Constantinopol se bucură de privilegiul egale cu tronul Romei celei vechi, iar în chestiunile bisericesti, să fie cinstit în mod egal cu acesta, fiind al doilea după acestu din urmă, după care vine imediat tronul marii cetăți a Alexandriei, apoi acela al Antiohiei, iar după acesta, scaunul cetății Ierusalimului*”. Episcopul de Roma se află în această poziție de cap de serie, nu în virtutea vreunei succesiuni petrine (succesor al Apostolului Petru) care l-ar separa de ceilalți episcopi (toți în succesiunea Apostolilor), ci ca **primus inter pares**. De altfel, fiecare primat (ca patriarh al Bisericii locale) a avut o jurisdicție limitată și o responsabilitate locală și n-a îndeplinit funcții cu caracter ecumenic în mod ordinar, ci numai în cazuri extraordinare (sinoade ecumenice), și atunci, ca membru al colegiului episcopal universal.

6. În decursul istoriei, unitatea și integritatea Bisericii apostolice, răspândită de la Ierusalim în toată lumea, mai ales, după ce creștinismul a fost

cunoscut ca religie permisă în Imperiul roman printr-un edict al împăratului Constantin cel Mare, din anul 313), au fost destabilizate din cauze multiple: dispute teologice între școli și teologi, controverse între centrele bisericești regionale, divergențe culturale și sociale, presiunea factorilor politici. Cea mai importantă ruptură în corpul creștinătății s-a produs în secolele XI-XIII, prin separarea (schisma) și întreruperea comuniunii euharistice dintre partea apuseană (cu centrul la Roma) și partea răsăriteană (cu centrul la Constantinopol) a Bisericii ecumenice. La originea schismei se află două concepții ireconciliabile despre **autoritatea** în Biserică.

A. Ortodoxia și Catolicismul latin

7. Ruptura de comuniune între Occident și Orient are istoria ei. Pe scurt:

- 33 - 313 constituie perioada Bisericii primare în care se formează doctrina ortodoxă, prin intermediul teologiei, al culturii și al spiritualității răsăritene;
- 313 - Edictul din Milan, care acceptă ca **licit** creștinismul în Imperiul roman;
- 325-787 prezintă perioada sinoadelor ecumenice, care au formulat, printr-un magisteriu conciliar, doctrine trinitare și hristologice;
- Sinodul al II-lea de la Niceea, în 787, este ultimul înainte de separare;
- În 800, se constituie Imperiul creștin din Occident, fondat de împăratul Carol cel Mare, care devine protectorul Romei;
- În 863, Roma nu recunoaște validitatea alegerii lui Fotie, ca patriarh de Constantinopol;
- În 867, Constantinopolul îl excomunică pe papă; schisma dintre papa Nicolae I și patriarhul Fotie;
- În 1052, patriarhul de Constantinopol, Mihail Cerularie, se ridică împotriva creștinilor de rit latin, stabiliți în Constantinopol;
- În 1054, Roma îl excomunică;
- În 1204, a patra cruciadă intră în Constantinopol și devastează bisericile ortodoxe. Roma numește aici o ierarhie latină paralelă;
- În 1229, Inchiziția, tribunalul ecleziastic, împotriva ereziilor și a ereticilor.

- În 1517, Martin Luther scrie și publică cele „95 de teze”, în care denunță vânzarea **indulgențelor** pentru a obține iertarea păcatelor;

- În 1521, Luther este excomunicat, dar e sprijinit de principii germani care voiau să conștipe averile Bisericii. Astfel, ia naștere **Reforma**.

8. Schisma are istoria și motivele ei:

- Încă din secolul V, se produce acel **estransement** progresiv (Yves Congar) între Orient și Occident, dar și între Bisericile din interiorul imperiului de Răsărit.

- Din veacul VIII, Orientul e confruntat cu expansiunea islamului și cu invaziile arabilor.

- Participarea Occidentului la sinoadele ecumenice, toate ținute în Orient, în limba și în mediul grecesc, este paleativă. Actele Sinodului de la Niceea (787), privind doctrina icoanelor reprezentându-L pe Hristos și pe sfinți, sunt traduse în latină cu erori grave, astfel că orientalii apar ca idolatri. Orientul și Occidentul nu foloseau aceeași limbă, chiar pentru textele biblice.

- Confruntarea dintre vechiul imperiu romano-bizantin și noul imperiu romano-germanic se răsfiră asupra Bisericilor. Autoritatea Romei, susținută de Carol cel Mare, încoronat în 800 de papa Leon al III-lea, ia proporții.

- Criza sistemului conciliar în discuțiile despre unire de la Ferrara-Florența (1439).

Rațiunile schismei dintre Roma și Constantinopol sunt:

a) **Voința Romei** (sub tutela lui Carol cel Mare, care fusese încoronat de papă ca împărat în Occident) de a transforma primatul ei regional într-o putere juridică asupra Bisericii întregi. În 1870, Roma a arătat că vrea să supună și să conducă Biserica în totalitatea ei.

b) **Doctrina despre Treime**, adică, problema purcederii Duhului Sfânt, deoarece catolicii adaugă la Crezul din 381 formula: „*Qui ex Patre Filioque procedit*”. Împotriva acestei poziții, patriarhul Fotie va spune: „*Duhul purcede din Tatăl singur*”.

c) După ruptura de comuniune dintre episcopul Romei și patriarhul Constantinopolului, în 1054, după eșecul conciliilor de unire dintre Occident și Orient, din secolele XIII și XV, creștinismul occidental a formulat un sistem de dogme compact cu ajutorul teologiei scolastice. Conciliul din Trident (1545-1563) face prima expunere a acestui sistem, contra Reformei protestante. Între timp, în numele „*dezvoltării dogmatice*”, catolicismul a

formula noi dogme de credință, pe care Biserica Ortodoxă, în virtutea principiului conciliarității, nu le-a acceptat.

Așa se face că, încă din sec. IX, au circulat în Răsărit liste cu „inovațiile latine” sau „dogmele papale”. În *Enciclica* sa către patriarhii orientali (867), Fotie menționează, printre altele, „Filioque”, folosirea azimei la Euharistie și celibatul preșilor. La cererea lui Fotie, episcopul Leon de Ohrida prepară o scrisoare către episcopul Ioan de Trani, în care enumeră obiceiurile introduse de latini, care contravin tradiției apostolice: folosirea azimei ca materie pentru Euharistie, mâncarea de carne și suprimarea lui „aliluia” în Postul mare, postul de sâmbătă. După actul de excomunicare din 1054, patriarhul Mihail Cerularie, într-o scrisoare către patriarhul Petru de Antiohia, menționează, ca erori latine: adaosul „Filioque”, celibatul, absența venerării sfinților și se întreabă de ce numele papei mai este păstrat în diptice. În răspunsul său, patriarhul antiohian face o diferență între învățăturile esențiale, unanime și obligatorii și tradițiile diverse, locale (azima), ceea ce înseamnă că el acceptă o unitate în diversitate.

După secolul IX, listele bizantine de inovații latine cuprind, printre altele: Botezul prin stropire, materia euharistică, „Filioque”, primatul papei. Două acuzații principale se aduc: introducerea de inovații doctrinare și liturgice; exercitarea primatului episcopului de Roma, într-un sens centralizat, ceea ce denotă o concepție anticonciliară, necunoscută în Biserică. Primatul roman este, desigur, recunoscut, dar numai în sensul că episcopul de Roma este **primul** din cei cinci patriarhi egali, „*primus inter pares*”, dreptul divin de a interveni în viața internă a Bisericilor locale fiind respins, cu toate că, în anumite cazuri, patriarhul, ca și împăratul, fac apel la papă. Aceste diferențe doctrinare vor fi amintite de ortodocși, atât cu ocazia sinoadelor unioniste (sub presiunea împăraților bizantini, ortodocșii greci acceptă să discute doctrina **Filioque**, la Lyon, în 1274, și să subscrie la formula „*ex Patre per Filium*”, propusă, apoi, de conciliul de la Florența - 1438-1439), cât și cu prilejul încercărilor de unire cu Roma (Brest, 1596). În *Enciclica patriarhilor orientali* din 1848, ele sunt nu numai enumerate pe larg, dar și respinse categoric.

Yves M.J. Congar enumeră cinci diferențe, în materie de doctrină, între ortodocși și catolici, dar

consideră că nici una din ele nu are un sens radical. Acestea sunt: 1). „Filioque”; 2). primatul episcopului de Roma asupra Bisericii universale și infailibilitatea papală; 3). doctrina sacramentală, în special, caracterul indelebil al Hirotoniei și Mirungerii, natura Tainei Cununiei și consacrarea euharistică prin epicleză; 4). zămislirea-fără-prihană a Fecioarei Maria (între timp, în 1950, este adăugată o nouă dogmă despre înălțarea la cer cu trupul a Maicii Domnului); 5). învățătura despre purgatoriu și judecata particulară. Congar este convins că aceste opoziții pot fi reduse, în mod serios, până la limita unei diversități legitime, dar recunoaște că „în starea actuală, primatul și infailibilitatea pape sunt puncte de opoziție ireductibile”.

9. Una din concluziile Conciliului Vatican II (1962-1965) este aceea că cele două Biserici, Apuseană și Răsăriteană, au în comun doctrine de credință, instituții sacre și tradiții canonice esențiale, care facilitează dialogul teologic în vederea unității în comuniune. Există, totuși, divergențe majore, vechi și noi, care fac imposibilă imediată comuniune reciprocă și celebrarea la Liturgia euharistică. Conciliul n-a făcut nici o concesie în ce privește concepția latină despre modelul de unitate a Bisericii universale, adică, „*întoarcerea la adevărata Biserică și la comuniunea cu scaunul Sfântului Petru*”. Pentru ortodocși, „*întoarcerea la comuniunea deplină înseamnă unitarism*”.

Atitudinea doctrinară față de Ortodoxie (așa cum se prezintă în scrisorile apostolice *Orientale Lumen* (Lumina Orientală) din 2 mai 1995 și *Ut Unum Sint* (Ca toți să fie una) din 25 mai 1915, se poate rezuma astfel:

a) Papa vorbește de „*Bisericile din Orient*”, cu înțelegerea că acestea au păstrat după schismă (1054) „legături obiective de comuniune care le prinde de Biserica catolică”, dar care, acum, se găsesc într-o comuniune deficitară, căreia îi lipsește ceva esențial. În general, papa califică Bisericile după „*gradul de comuniune cu episcopul de Roma*”. În funcție de acest criteriu, este determinat nu numai gradul de eclezialitate, ci și numărul mijloacelor de mântuire de care dispun Bisericile și comunitățile separate. Elementele Bisericii, în toată plenitudinea lor, se află în Biserica romană, de aceea apartenența la Biserică a creștinilor necatolici este defectuoasă. Fără dependența de Roma, orice Biserică, inclusiv cea Ortodoxă, este imperfectă.

De altfel, teologia romană, în ierarhia doctinelor, face distincție între: *Ordinatio divina*, care se referă la doctrina despre papă, ca succesor al lui Petru sau primatul petrin; *divina institutio*, care stă la baza doctrinei despre episcopi, ca succesori ai Apostolilor; *A Christo Domino instituta et Ecclesia concredita*, care se referă la Taină.

Totuși, „cu Bisericele Ortodoxe, această comuniune este atât de profundă, încât îi lipsește foarte puțin ca ea să atingă plenitudinea care să autorizeze celebrarea comună a Euharistiei Domnului” (*Catehism catolic*, nr.838, p.184). Or, pentru ortodocși, apartenența la Biserică este consfințită de Tainele de inițiere, în special, de Euharistie. Taina încorporării depline în Trupul lui Hristos. Semnul văzut al acestei apartenențe este comuniunea cu episcopul Bisericii locale, hirotonit în succesiune apostolică, în calitatea lui de garant al Euharistiei, adică al tainei Noului Testament.

b) Papa afirmă că „structurile de unitate care existau înainte de despărțire sunt un patrimoniu de experiență care orientează calea noastră către comuniunea deplină” (*Ut unum sint*, cap.47). Prin „structură de unitate”, papa nu înțelege instituția Sinodului ecumenic, care a asigurat unitatea văzută a Bisericii universale, locul Bisericii Romei fiind la linie cu celelalte centre patriarhale (pentarhia), având doar o „întâietate de onoare”, din cauza capitalei imperiului. Papa reafirmă că primatul episcopului de Roma este o condiție sine qua non a unității creștinilor: „Este necesar ca deplina comuniune, a cărei manifestare sacramentală supremă este Euharistia, să se exprime vizibil, într-un minister în care toți episcopii se recunosc uniți în Hristos și în care toți credincioșii află confirmarea credinței lor. Prima parte din Actele Apostolilor îl prezintă pe Petru, ca pe acela care vorbește în numele grupului apostolic și care servește unitatea comunității - respectând, în totul, autoritatea lui Iacov, șeful Bisericii din Ierusalim. Acest rol al lui Petru rămâne necesar în Biserică, pentru că, sub un singur Cap Care este Iisus Hristos, ea să fie în mod văzut, în lume, comuniunea tuturor discipolilor săi” (*Ut unum sint*, cap.97).

c) Papa enumeră, apoi, temele ce trebuie să fie studiate pentru a ajunge la un adevărat consens de credință:

1). *Relațiile dintre Sfânta Scriptură, autoritatea supremă în materie de credință și Sfânta*

Tradiție, interpretare indispensabilă a Cuvântului lui Dumnezeu;

2). *Euharistia*, Taina Trupului și a Sângelui lui Hristos, ofrandă de laudă adusă Tatălui, pomenirea Jertfei și prezența reală a lui Hristos, revărsarea sfințitoare a Duhului Sfânt;

3). *Hirotonia*, ca sacrament, în cele trei slujiri: episcopat, prezbiterat și diaconat;

4). *Magisteriul Bisericii*, încredințat Papei și episcopilor în comuniune cu el, înțeles ca responsabilitate și autoritate în numele lui Hristos, pentru învățarea și păstrarea credinței;

5). *Fecioara Maria*, Maica lui Dumnezeu și Icoana Bisericii, Maica spirituală care mijlocește pentru discipolii lui Hristos și pentru toată omenirea (*Ut unum sint*, 49).

d) Obstacolele care se ridică azi împotriva concelebrării liturgice și a comuniunii euharistice. „Desigur, din cauza divergențelor în credință, nu este încă posibil să se concelebreze aceeași Liturghie euharistică. Noi, de asemenea, avem dorința fierbinte de a celebra împreună unica Euharistie a Domnului și o invocare comună. Împreună, ne întoarcem către Tatăl și o facem mereu «cu o inimă». Câteodată, posibilitatea de a realiza această comuniune «reală, dar plenară» pare destul de aproape. Cine ar fi putut măcar să și-o închipuie cu un secol în urmă?” (*Ut unum sint*, 45).

10. Având în vedere aceste divergențe dogmatice și teze controversate, care este situația comuniunii euharistice între cele două Biserici? Partea romano-catolică a făcut cunoscută poziția ei, în mod explicit, după care Bisericele Ortodoxe, deși separate de Scaunul lui Petru, rămân unite cu Biserica catolică prin succesiunea apostolică și prin Euharistie validă, deci pot fi numite „Biserici particulare”. Dar comuniunea cu Biserica universală, exprimată prin dependența de episcopul de Roma, ca element constitutiv, lipsește acestor Biserici particulare, respectiv, Bisericeilor Ortodoxe. Din cauza aceasta, Bisericele Ortodoxe sunt „rănite”, adică imperfecte și incomplete, în condiția lor de neapartență canonică la episcopul de Roma (*Catehism catolic*, nr.1399).

La rândul ei, Biserica Ortodoxă nu practică acum comuniunea euharistică cu Biserica romano-catolică, deși recunoaște validitatea multor doctrine, instituții și tradiții în Catolicismul latin (*vestigia ecclesiae*). Ortodocșii nu sunt interesați într-o formă de unitate care s-ar face prin dispariția Bi-

sericii locale (conduse de episcopi egali, ca simbol al Bisericii universale), adică prin centralizarea Bisericilor locale sub autoritatea episcopului de Roma. Ei sunt interesați în **unitatea în comuniune** (singular în plural), prin recunoașterea reciprocă și tratament egal al Bisericilor locale, unite

prin aceea credință apostolică și viață sacramentală, care fac ca Biserica locală să fie Biserica universală - **Una Sancta**, care se manifestă și se exprimă prin Sinodul ecumenic, format din primății Bisericilor locale. Ei doresc unirea cu Roma, dar fără uniaticism (unia). Este posibil?

Bibliografie

- Jean Paul II, *Que tous soient un*, Editions Saint-Augustin et Ouverture, Saint-Maurice, le Mont-sur-Lausanne, 1995 (Prezentare de Ep. Pierre Mamie);
- Jean Paul II, *A l'approche du troisième millénaire* (Pierre Tequi, editor), Paris, 1994;
- Jean Paul II, *La lumière de l'Orient* (Prezentare de Ep. Bernard Dupire), Les Editions du Cerf, Paris, 1995;
- Vladimir Guettée, *De la Papauté*, Lausanne: Edition l'Age d'Homme, 1990.

B. Ortodoxia și protestantismul european

11. Protestantismul este o categorie confesională multiplă, deoarece numeroase confesiuni, curente, mișcări, organizații au derivat din Reforma protestantă. Cea mai compactă comuniune confesională este cea **luterană**. Toate mărturisirile de credință și catehismele încorporate în *Cartea de Concordie* (publicată în 1580, la 50 de ani după Confesiunea de la Augsburg, 1530), cu excepția *Formulei de Concordie* (1577), sunt scrise de Luther (* 1546) și de Filip Melancton, între 1529 și 1537.

12. Principiile fundamentale (unele de mănăstire anticatolică) ale protestantismului sunt:

a) Dumnezeu singur. - Credinciosul se găsește față în față cu Dumnezeu. Dumnezeu Se adresează omului direct, nu prin intermediul unei doctrine învățate de Biserică. Biserica nu e mijlocitoarea între Dumnezeu și om sau canalul prin care Dumnezeu Se face cunoscut și administrează grația Sa. Omul dispune de o libertate suverană de a interpreta cuvântul lui Dumnezeu, adică, examenul liber, de unde, un aspect individualist al credinței. Credinciosul trebuie să dea socoteală, în mod personal, de credința sa.

b) Scriptura singură. - Dumnezeu, prin Duhul Său, îi vorbește direct omului prin Biblie. Scriptura e singura referință. Sarcina esențială a Bisericii este de a facilita lectura Bibliei și trăirea mesajului biblic. Predicarea Bibliei este o condiție

pentru Biserică. Biserica nu poate funcționa fără cuvânt și predică, citit și predicat.

c) Sola gratia. - Dumnezeu îl mântuiește pe om din dragoste, prin grație, fără să țină cont de faptele lui. Calvin a predicat doctrina predestinației: Dumnezeu singur mântuiește. Omul nu se mântuiește prin „meritele” lui. Tot ceea ce face este inspirat de harul lui Dumnezeu. Biserica văzută este în serviciul lui Hristos, singurul mijlocitor deci ea n-are un rol activ, ca subiect de mântuire. Prof. A. Birmele acceptă ideea de instrumentalitate soteriologică pasivă.

d) Biserica invizibilă, *communio sanctorum*, e cunoscută numai de Dumnezeu.

13. Aceste principii sunt traduse în doctrine și teze teologice:

• **Teza principală: justificarea numai prin credință.** Natura Răscumpărării constă în justificarea oamenilor prin credința în Iisus Hristos. Grație acestei justificări gratuite, deși oamenii erau înainte păcătoși, acum sunt socotiți „drepti” în fața lui Dumnezeu, fără nici o inițiativă din partea lor.

• Biblia este cuvântul lui Dumnezeu, are autoritate supremă și se interpretează prin sine însăși;

• Respingerea tradițiilor și a credințelor nebiblice;

• Biserica este o comunitate de credincioși care posedă „preoția universală”. Se respinge, astfel, teza catolică despre preoție-instituție ierarhică, menită să administreze mântuirea prin Taine;

- Regenerarea copiilor prin Botez;
- Prezența reală a Trupului lui Hristos, „în, cu și sub” pâinea euharistică (*impanatio*);
- Doctrina „celor două împărății”;
- Ubicuitatea Trupului glorificat al lui Hristos;
- Incapacitatea spirituală a celui căzut în păcat, chiar după Botez;
- Cultul și predica să se celebreze în limba poporului;
- Doctrina este obligatorie, ceremoniile sunt „adiaphora” - indiferente;
- Accentul particular pe „teologia crucii”;
- Dezvoltarea educației creștine, prin studii biblice și teologice;
- Cele trei crezuri ecumenice și confesiunile luterane (Confesiunea de la Augsburg și Catechismul mic al lui Luther) reprezintă o interpretare corectă a cuvântului lui Dumnezeu.

14. O altă ramură confesională a protestantismului este **calvinismul**. Doctrina lui Jean Calvin s-a format în jurul unui principiu teologic central: suveranitatea lui Dumnezeu în acordarea harului, de unde, teza despre alegerea sau predestinarea în sens restrâns. Un Sinod din Dort (1618) rezumă calvinismul astfel:

- suveranitatea lui Dumnezeu, adică alegerea necondițională a celor aleși sau predestinația absolută, prin grația electivă suverană divină;

- răscumpărarea limitată la cei aleși;
- harul este irezistibil în chemarea efectivă;
- perseverența în har a sfinților;
- căderea totală și culpabilitatea omului.

Calvin respinge multe idei ale lui Luther. Despre Cină (Euharistie), Calvin învâța că Trupul lui Hristos „este în ceruri, nu aici”, adică, este vorba de prezența Duhului în inima credinciosului, nu de prezența lui Hristos cu Trupul în elementele euharistice. Biserica veche cunoaște patru oficii: *pastor, doctor, diacon și prezbiter* sau *bătrân*. Hristos înviat este capul Bisericii, pe care o călăuzește prin cuvânt și prin Duh. Biserica este condusă de „prezbiteri”, care nu sunt investiți cu puterea autorității. Cultul constă în predicarea și în ascultarea cuvântului lui Dumnezeu.

15. Biserica Ortodoxă se află azi în dialog teologic cu multe confesiuni protestante: cu Biserica Anglicană, cu cea Luterană, cu cea Reformată. Subiectele de dialog variază, dar principiul de lucru este comun: „În întâlnirea ortodocșilor cu protestanții, ei trebuie să ridice problema în ce măsură unitatea și identitatea ontologică a Bisericii poate fi exprimată fără un criteriu permanent și văzut în mijlocul diversităților infinite și chiar al contradicțiilor, în credința și în structura Bisericii, create de schimbarea istorică” (*Orthodox Contributions to Nairobi*, p. 12).

Bibliografie

- I. Rămureanu, „Dialogul Bisericii Ortodoxe”, *Istoria bisericească universală*, (vol. II), 1993, pp. 558-586;
- M. Șesan, *De l'Orthodoxie* (extras din revista „Theologia”), Athènes, 1979.

XXVIII. Mișcarea ecumenică

1. **Mișcarea ecumenică** (gr. *oikoumene* = *imperul roman* (Lc. 2, 1), *pământul întreg* (Mt. 24, 14; F.A. 11, 28), *pământul locuit, lumea*) promovează refacerea unității văzute a Bisericilor divizate de-a lungul istoriei (din cauza factorilor teologici și neteologici), pe calea acordurilor și dialogului teologic, a mărturiei comune, a cooperării și asistenței reciproce interbisericești. În-

ceputurile **Mișcării ecumenice** se află în încercările confesiunilor ieșite din Reforma secolului XVI de a relua dialogul cu Bisericile istorice, tradiționale (Conciliile de „unire” dintre Ortodoxie și Catolicism, în secolele XIII și XV, nu pot intra în această categorie, deoarece „uniatismul” n-a fost niciodată acceptat ca metodă de unire). De pildă: proiectele lui Melancton de a intra în con-

tact cu patriarhul ecumenic Iosaf al II-lea (1555-1565), precum și schimbul de scrisori între teologii luterani din Tübingen și patriarhul Ieremia al II-lea (1573-1581); dialogul cu Biserica Anglicană („High Church”) inițiat de patriarhul ecumenic Chiril Lucaris († 1638) și continuat de patriarhul Mitrofan Critopulos († 1639) al Alexandriei. În 1877, se creează la Constantinopol o comisie mixtă anglicano-ortodoxă. În 1925, Patriarhia Română deschide dialogul bilateral cu Biserica Angliei. Rezultatul acestor tratative a fost recunoașterea validității hirotoniilor anglicane de către Constantinopol (1922), Ierusalim și Cipru (1923), Alexandria (1930) și România (1936); conversațiile cu vechi-catolicii de la Bonn (1874-1875), la care au participat și anglicani; schimbul de scrisori între teologii ortodocși de la Petersburg și comisiile vechi-catolice de la Rotterdam (1893-1913); conferința teologică mixtă, din 1931.

2. Sub forma ei actuală, **Mișcarea ecumenică** își are originea în „Conferința mondială a misiunilor” (Edinburg, 1910), care fusese precedată de crearea unor organisme cu caracter interconfesional: în 1864, „Alianța evanghelică” și în 1895, „Federația universală a asociațiilor creștine de studenți”. În 1914, ia lîmță „Alianța mondială pentru promovarea prieteniei internaționale prin Biserici”. În această perioadă, din partea ortodoxă sunt de menționat două documente cu caracter ecumenic: în 1920, „Enciclica” Patriarhiei ecumenice, semnată de mitropolitul Dorotheos de Brussa (*locum tenens*), în care se propune formarea unei „ligi” (*koinonia*) a Bisericilor; în 1924, scrisoarea patriarhului Ioachim al III-lea, care se referă la relațiile interconfesionale ale Bisericilor Ortodoxe. În primele decenii ale secolului nostru, deja se pot distinge trei mari mișcări creștine cu caracter ecumenic: „Viață și Acțiune” sau creștinismul practic, care urmărește cooperarea interbisericească în vederea promovării păcii și slujirii umanității. Inițiatorul ei a fost Nathan Söderblom (1866-1931), arhiepiscopul Bisericii Suediei; „Credință și Organizare” sau creștinismul teologic, care urmărește găsirea unei baze teologice comune. Fondatorul ei a fost episcopul anglican american Charles Henry Brent (1862-1929); „Consiliul internațional al misiunilor”, creat în 1921, care are în vedere coordonarea societăților misionare (înființate, deja, în secolul VIII) și unitatea mărturiei creștine în societate. **Consiliul ecumenic al Bisericilor** a

ieșit din „fuziunea” acestor trei mari mișcări. Deoarece **Consiliul ecumenic** are un rol particular în **Mișcarea ecumenică actuală**, nu numai prin dimesiunea lui universală - (reunește în prezent 340 de Biserici-membre, de toate tradițiile confesionale, cu excepția Bisericii romano-catolice) - dar și prin caracterul său eclezial, fiind creat prin decizia Bisericilor membre, vom limita acest capitol la istoria și la programul **Consiliului ecumenic**.

3. Formarea **Consiliului ecumenic** este decisă în 1937 de către cele două ramuri: „Creștinismul practic”, care organizează conferințele de la Stockholm (1925) și Oxford (1937) și „Credință și Organizare”, care se reunise la Lausanne (1927) și Edinburg (1937). Un comitet provizoriu reunit la Utrecht în 1938 inițiază procesul „de formare” a **Consiliului ecumenic**, care durează, din cauza războiului, până în 1948 (22 aug. - 4 sept.), când are loc la Amsterdam cea dintâi **adunare generală a Consiliului ecumenic** al Bisericilor, în asociație cu „Consiliul internațional al misiunilor”. 146 de Biserici, dintre care numai patru ortodoxe: Patriarhia de Constantinopol, Biserica Ciprului, Biserica Greciei și Episcopia Misionară Ortodoxă Română din America, au adoptat la Amsterdam, în 1948, „baza”, care are un caracter pronunțat hristologic. În 1948, la Amsterdam, se realiza astfel proiectul marilor pionieri ai **mișcării ecumenice**: John R. Mott (1865-1955), Joseph H. Oldham (1874-1969), William Temple (1881-1944), Karl Barth, George Bell, pastorul olandez Willem Adolf Visser 't Hooft, care este ales cel dintâi **secretar general al Consiliului Ecumenic**. O serie de mari personalități bisericești și teologi ortodocși au adus o contribuție importantă la înființarea acestui organism creștin internațional: Germanos de Tiatira, Evloghie, Nicolaos de Nubia, Irineu de Novosad, Nectarie al Bucovinei, Ștefan al Sofiei, Dionisie al Poloniei, Demetrios Balanos, Panaghiotis Bratsiotis, Mihail Konstantinidis, Hrisotomos Papadopoulos, Hamilear Alivisatos, Georges Florovsky, Ștefan Zankow, Iuliu Scriban, Teofil Ionescu, Vasile Ispir, Serghie Bulgakov, Leo Zander și alții.

A doua **adunare generală a Consiliului ecumenic** se ține la Evanston între 15-31 august, 1954. Între timp, în 1950 se adoptă „Declarația” de la Toronto, cu privire la natura ecleziologică a Consiliului.

A **treia adunare generală**, care se ține la New Delhi (19 nov.-5 dec. 1961), este marcată de câteva evenimente importante: a) admiterea unui mare număr de Biserici Ortodoxe din: Alexandria, Ierusalim, Rusia, România, Bulgaria și Polonia; b) Consiliul internațional al misiunilor fuzionează cu **Consiliul ecumenic**; c) adoptarea unei baze lărgite, cu caracter trinitar: „**Consiliul ecumenic al Bisericilor** este o asociație de Biserici care-L mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Domn și Mântuitor potrivit Scripturilor și caută să împlinească împreună chemarea lor comună pentru slava lui Dumnezeu cel Unul: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt”.

A **patra adunare generală** s-a ținut la Upsala, Suedia (4-20 iulie 1968), cu tema: „*Iată, Eu fac toate lucrurile noi*”; a **cincea** a avut loc la Nairobi, Kenya (23 noiembrie - 10 decembrie 1975) cu tema: „*Iisus Hristos liberează și unește*”; a **șasea** s-a ținut la Vancouver, Canada (24 iulie - 10 august 1983) cu tema: „*Iisus Hristos, Viața lumii*”; a **șaptea** a avut loc la Canberra, Australia (7-20 februarie 1991) cu tema „*Vino, Duhule Sfinte, înnoiește toată creația*”. A **opta** adunare s-a ținut la Harare (Zimbabwe) de la 27 august la 7 septembrie 1998, cu tema: „*Întorceți-vă la Dumnezeu. Bucurați-vă în speranță*”. Adunarea din 1998 a avut un caracter jubiliar, deoarece coincide cu aniversarea a 50 de ani de la înființarea Consiliului. Adunarea a acceptat o Declarație de orientare generală a Consiliului pentru viitor și a hotărât crearea unei comisii speciale mixte de dialog ortodox-protestantă.

4. În ultimul deceniu, **Consiliul ecumenic** a organizat o serie de conferințe și de întâlniri mondiale. De pildă: Conferința „*Credință, știință și viitor*”, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, SUA, 12 - 24 iulie 1979; Conferința misionară „*Să vină Împărăția Ta*”, Melbourne, Australia (12-25 mai 1980); Consultația: „*Participarea Ortodoxă la Consiliul ecumenic*”, Sofia, Bulgaria, 1981, 23-31 mai; Conferința „*Diakonia 2000. Chemati să fie semeni*”, Larnaca, Cipru, noiembrie 1986; Conferința „*Koinonia. A împărtăși viața într-o comunitate mondială*”, El Escorial, Spania, octombrie 1987; Conferința misionară: „*Să fie voia Ta Misiunea pe calea lui Hristos*”, San Antonio, Texas, mai 1989; „*Credință și Constituție*”, Santiago de Compostela, august 1994.

Secretarii generali ai Consiliului: W.A. Visser't Hooft (1948-1966), Eugene Carson Blake

(1966-1972), Philip Potter (1972-1984), Emilio Castro (1985-1993). Din 1993, secretarul general al Consiliului este pastorul luteran Dr. Konrad Raiser.

Patriarhul ecumenic de Constantinopol, Dimitrios I, publică o declarație cu ocazia aniversării a 25 de ani de la înființarea Consiliului, în 1973. A treia, Conferință panortodoxă preconiliară (Chambesy, Elveția, 28 octombrie - 6 noiembrie 1986) a adoptat o decizie cu privire la „Biserica Ortodoxă și Mișcarea ecumenică” (*Episkepsis*, nr. 369, 15.12.1986), decizie care n-are putere canonică, decât dacă va fi aprobată de Sfântul și Marele Sinod Ortodox.

5. Date principale pe calea ecumenismului. Rezumat:

1910 - Conferința mondială a misiunilor din Edinburg, care a avut ca deviză: „*Evanghelizarea lumii în această generație*” (John R. Mott).

1920 - Enciclica Patriarhiei ecumenice de Constantinopol propune înființarea unei federații (gr. *Koinonia* = *fellowship*) care să faciliteze reunirea Bisericilor separate, prin dialog teologic, misiune comună, asistență reciprocă. *Koinonia* are ca model *Liga națiunilor*.

1925 - Conferința de la Stockholm a mișcării Creștinismului practic (Life and Work), sub deviză „*doctrina desparte, dar slujirea - diakonia unește*” și Conferința de la Lausanne a mișcării „*Credință și Constituție*” (Faith and Order) 1927. Prin fuziunea acestor conferințe, se va forma Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în 1948.

1948 - Înființarea Consiliul ecumenic al Bisericilor (CEB), cu sediul la Geneva, organizat ca o „*Asociație frățescă (fellowship) de Biserici care-L acceptă pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor*”. Cel dintâi secretar a fost William Visser't Hooft (1948-1966).

1950 - Declarația de la Toronto despre *Biserica, Bisericile și Consiliul Ecumenic*, în care se recunoaște dreptul fiecărei Biserici membre să-și păstreze „*eclesiologia ei proprie*”, deoarece CEB nu are o doctrină uniformă despre Biserică. CEB nu e o Biserică (sau supra-Biserică) în sens doctrinar, instituțional. „*Apartenența la CEB nu implică acceptarea unei doctrine uniforme despre natura unității*”. Totuși Bisericile se angajează să lucreze împreună în probleme în care diferențele de convingere nu le obligă să lucreze separat.

1952 - Conferința „*Credință și Constituție*” de la Lund: „*Noi nu ne apropiem unii de alții decât*

ducă noi ne apropiem de Hristos". Unitatea nu e o simplă comuniune spirituală, nici o coexistență a confesiunilor, ci o „unitate hristologică”, văzută.

1961 - Adunarea generală a CEB de la New-Delhi modifică baza hristologică, adăugând o afirmație despre Sfânta Treime, adoptă o declarație în care precizează trei dimensiuni ale ecumenismului: unitate (nu doar spirituală, invizibilă, ci organică, vizibilă), mărturie, slujire (diaconie). Unitatea este viața și darul lui Dumnezeu, revelate în structuri ecleziale comune. Consiliul Internațional al Misiunilor fuzionează cu CEB, în 1961.

1963 - Conferința Comisiei Credință și Constituție de la Montreal (Canada) adoptă formula *the paradox of the kerygma*, în sensul de „tradiția credinței apostolice”, sursă unică a vieții Bisericii, care precede scrierile Noului Testament și documentele Tradiției. Astfel, raportul dintre Scriptură, Tradiție și tradiții devine coerent: „Noi existăm ca și creștini prin tradiția Evangheliei, atestată în Scriptură și transmisă în Biserică și, prin aceasta, prin puterea Duhului Sfânt”.

1975 - Adunarea generală de la Nairobi propune ca model de unitate **conciliar fellowship**: „Biserica cea una trebuie să fie concepută în sensul de comunitate conciliară a Bisericilor locale care sunt între ele unite în mod adevărat”. Adunarea amintește de celebrarea comună a Paștelui.

1981 - Conferința: Comunitatea femeilor și oamenilor în Biserică, reunită la Sheffield.

1982 - Consiliul Ecumenic recomandă Bisericilor membre, în vederea „receptării” oficiale, convergențele teologice afirmate în documentul *Botez, Euharistie și Preoție*, document propus de Comisia „Credință și Constituție” în reuniunea de la Lima (12 ianuarie 1982).

1983 - Programul „Dreptate, Pace și Integritatea Creației” (JPIC) vrea să sublinieze mărturia ecumenică în chestiuni sociale și politice; Adunarea de la Vancouver celebrează *Liturghia de la Lima*, expresia liturgică a BEM.

1990 - Conferința mondială JPIC, Seul, care pune în mișcare „procesul conciliar” în materie de etică socială și politică.

1996 - CEB trimite Bisericilor un chestionar privind: *Viziune și înțelegere comună a Consiliului Ecumenic*.

1998 - Adunarea jubiliară de la Harare (Zimbabwe); 50 de ani de la înființare a CEB. Aduna-

rea (decembrie, 1998) va avea ca temă: „Să ne întoarcem la Dumnezeu în bucuria nădejdi”.

6. În cadrul actual al **Mișcării ecumenice**, natura și funcția **Consiliului ecumenic** ar putea fi descrise astfel:

- **Mișcarea ecumenică** are un caracter comprehensiv și indivizibil. Există o „singură” Mișcare ecumenică, deschisă tuturor Bisericilor, încât nici o Biserică nu poate pretinde să fie considerată centrul acestei mișcări, care este mai mare decât orice Biserică luată individual și care include toate Bisericile. Ea nu este o federație de Biserici neromane, ci o comuniune inclusivă; de aceea Biserica Romano-Catolică nu este exclusă.

- **Consiliul ecumenic** al Bisericilor nu trebuie să fie identificat cu Mișcarea ecumenică. Chiar dacă acesta ar urma să includă toate Bisericile, **Mișcarea ecumenică** ar rămâne totdeauna ca ceva inclusiv. Consiliul ecumenic este un fruct, un instrument al Mișcării ecumenice, o încercare de a exprima mai vizibil, mai structural comuniunea descoperită de Biserici în Mișcarea ecumenică. Dar Mișcarea ecumenică se extinde dincolo de Consiliul ecumenic. Desigur, aceasta nu înseamnă că apartenența ca membru la Consiliul ecumenic este lipsită de importanță. Dimpotrivă, pentru fiecare Biserică, admiterea în Consiliul ecumenic implică un pas decisiv, întrucât înseamnă intrarea într-o „comunitate conciliară” sau într-un „proces conciliar”.

- **Consiliul ecumenic** se vrea, totuși, a fi un „consiliu genuin al tuturor Bisericilor”. Singura condiție pentru admiterea unei Biserici ca membră în Consiliu este acceptarea **bazei**, admitere care nu înseamnă că acea Biserică renunță la propria ei concepție despre Biserică, despre unitatea creștină și despre natura **Mișcării ecumenice**. Acest principiu se aplică și în cazul Bisericii Romano-Catolice. **Baza** indică realitatea teologică, comună, care ține împreună Bisericile în Consiliu. În ultima vreme, datorită acordurilor în privința „Botezului, Euharistiei și Preoției”, se pare că această realitate teologică ecumenică devine mai cuprinzătoare.

- Prezența unei Biserici în **Consiliul ecumenic** nu înseamnă „per se” acceptarea unirii de credință și a comuniunii euharistice cu celelalte Biserici membre. Dialogul ecumenic slujește cauza refacerii unității tuturor creștinilor, dar nu este identic cu unirea Bisericilor ca atare. **Consiliul ecumenic** este, mai degrabă, un forum unde Bisericile urmea-

să clarifice punctele lor divergente și punctele de convergență. Bisericele însele vor decide unirea.

7. Semnificația „eclezialogică” a Consiliului. CLB nu este o supra-Biserică și nu are ființă și atribuțiile Bisericii. Declarația de la Toronto recunoaște fiecărei Biserici membre dreptul să-și păstreze ecleziologia ei și să se pronunțe sau nu cu privire la statutul eclezial al altei Biserici din consiliu. CEB nu atribuie unei dominațiuni confesionale calitatea de Biserică prin actul adunerii (membership). Adunările generale ale CEB nu pot pretinde a fi consiliu ecumenic. CEB n-are nici o jurisdicție asupra Bisericilor membre. Cu toate acestea, Bisericele se află pe calea reconcilierii și recunoașterii reciproce, iar acest fapt nu e lipsit de semnificație ecleziologică.

Are CEB o ecleziologie? Mulți teologi cred că se poate vorbi de o ecleziologie implicită pe care o posedă în comun Bisericele membre în CEB. Ar fi vorba de *unitatea lor spirituală*, unitate care are temeiul în voința lui Hristos „*ca toți să fie una*” (la care se referă baza teologică a CEB) și care trebuie să fie manifestată continuu într-un mod mai văzut și deplin. Această idee a fost formulată mai recent prin formula „*Spre comuniune deplină*” (Santiago de Compostella, 1994). Prin urmare, deși nu se poate vorbi de natura eclezială a Consiliului ecumenic, în mod explicit, totuși, CEB are o semnificație ecleziologică, deoarece Bisericele se află într-un proces de afirmație văzută și deplină a unității existente, implicite, parțiale, nedepline.

„Relativismul ecleziologic” (mitropolitul John Zizioulas) impus de *Declarația de la Toronto* (1950) apare azi ca o formulă restrictivă, care nu reflectă comuniunea reală existentă deja între Bisericele membre și care nu permite să se găsească imediat o expresie structurală a acestei realități.

Biserica Ortodoxă și Mișcarea ecumenică

8. Există numeroase documente recente în care Bisericele Ortodoxe s-au pronunțat cu privire la raportul lor cu Mișcarea ecumenică și cu Consiliul ecumenic al Bisericilor (CEB) de la Geneva. Forma, conținutul și autoritatea acestor documente este diferită de la o perioadă (1948-1985) la alta (1985-1998).

Reluând recomandarea Conferinței panortodoxe de la Rhodos (1961): „*de a studia mijloacele de apropiere și de unitate a Bisericilor într-o perspectivă panortodoxă*”, cea dintâi conferință panortodoxă preconiliară (Chambesy, Geneva, 21-28 nov. 1976) a decis ca „*participarea Bisericii Ortodoxe să fie continuată și intensificată în ansamblul Mișcării ecumenice*”. În această perioadă (1948-1980), ortodocșii au elaborat criterii ecleziologice și principii de colaborare pozitivă cu Consiliul ecumenic al Bisericilor. Astfel:

- Problema ecumenică nu este unitatea Bisericii „per se”, care este dată de Dumnezeu și este păstrată în mod istoric și văzut în Biserica Ortodoxă - Una Sancta, ci dezmembrarea istorică a creștinilor. Schisma nu se află în interiorul Bisericii, ci în separarea confesiunilor creștine de Biserica neîmpărțită, care se află în continuitate directă cu Apostolii și cu Tradiția patristică.

- Restaurarea unității văzute a Bisericii nu este o problemă de centralizare bisericească, nici de uniformitate, nici de pluralitate confesională, ci de integrare și de sinteză de credință comună, de unitate în diversitate și în comuniune. Dezacordurile dintre Biserici există nu numai la nivelul formulărilor teologice, ci la nivelul conținutului doctrinei de credință. Unitatea de credință trebuie să depășească pluralismul confesional arbitrar, în afară de limitele comuniunii.

- Există o relație organică între unitatea de credință și comuniunea euharistică, în sensul că, Euharistia este expresia vizibilă sacramentală a unei Biserici locale care face aceeași mărturisire de credință. Scopul ecumenismului este de a regăsi „baza euharistică” a unității văzute.

- Există elemente reciproc-convergente și complementare în toate Bisericele creștine. Acceptarea ecumenică a acestor elemente nu înseamnă un acord separat asupra unei doctrine specifice, ci integrarea lor în „credința comună” a Tradiției neîntrerupte.

- Bisericele dau mărturie în comun în diverse situații culturale, medii sociale și sisteme politice. A recunoaște diversitatea care există, inclusiv, pluralismul metodelor teologice, face parte din procesul tradiției.

- Există o etică ecumenică ce ia în considerare dreptul fiecărei Biserici de a avea propria ei concepție ecleziologică și despre mișcarea ecumenică. Aceasta include abținerea de la orice formă de

prozelitism, respingerea apelului la unitarism, neaměstecul în afacerile interne ale altor Biserici locale.

9. După 1985, mai precis, de la a șaptea Adunare generală (Canberra, Australia 1991), relațiile dintre Bisericile Ortodoxe și CEB intră într-o fază critică. Într-un text intitulat *Reflexiuni ale participanților ortodocși*, text circulat în cadrul Adunării generale de la Canberra (vezi: *Signs of the Spirit. Official Report Seventh Assembly*, edited by Michael Kinamon, WCC - Edmans, Geneva, 1991, pp. 279-282) se face aluzie la abaterea Consiliului de la scopul inițial stabilit de pionieri, adică restaurarea unității văzute a Bisericilor și insinuează că acesta ar fi „un forum de schimb de opinii fără nici o bază teologică creștină specifică”. Iar un coloeviu interortodox despre Bisericile Ortodoxe și Consiliul ecumenic al Bisericilor (Chambésy, Elveția, 12-16 sept. 1991), face un rezumat al pozițiilor ortodoxe față de CEB, poziții expuse adesea în „declarații separate”. Coloeviul atrage atenția asupra faptului că CEB este „un consiliu de Biserici”, că recunoașterea reciprocă între Biserici nu este obligatorie, că, în starcă actuală, ortodocșii nu pot nici să ofere altora „ospitalitatea euharistică”, nici să o accepte de la alții.

Noile încercări de a redefini poziția Bisericilor Ortodoxe se pot observa în *Mesajul* adoptat de șefii Bisericilor Ortodoxe, întruniți la Fanar (15 martie, 1992), din care cităm: „*În același spirit, al grijii pentru unitatea tuturor celor care cred în Hristos, am participat la Mișcarea ecumenică din vremea noastră. Această participare s-a bazat pe convingerea că ortodocșii trebuie să contribuie la restaurarea unității, cu toată puterea lor, dând mărturie față de Biserica cea unită nedespărțită a Apostolilor, a Părinților și a Sinoadelor ecumenice. În același timp, s-a sperat că, în vremuri de mare dificultate, Biserica Ortodoxă ar fi avut dreptul de a conta pe solidaritatea tuturor celor care cred în Hristos, solidaritate afirmată în mod constant ca fiind idealul principal al Mișcării ecumenice...*”

Inspirată de spiritul reconcilierii, Biserica Ortodoxă a participat activ de zeci de ani la efortul de restaurare a unității creștine, care constituie o poruncă expresă și sfântă a Domnului Hristos (In. 17, 21). Participarea Bisericilor Ortodoxe în totalitatea ei la activitatea Consiliului ecumenic al Bisericilor urmărește tocmai acest obiectiv. Aceasta este rațiunea pentru care ea nu aprobă

nici o tendință care ar submina obiectivul inițial, de dragul altor interese sau motive. Din aceeași rațiune, ortodocșii dezaprobă cu tărie anumite evoluții recente în cadrul contextului ecumenic, precum hirotonia femeilor întru preotie și folosirea limbajului inclusiv în cazul referirii la Dumnezeu, ceea ce creează obstacole serioase în calea restaurării unității.”

10. În *Mesajul* lor din Patmos (feb. 1995), referindu-se la aceeași problemă, patriarhii observă că „din nefericire, criza și deviațiile din ultima vreme din Mișcarea ecumenică impun Bisericilor Ortodoxe datoria de a rezista acestor deviații și de a promova tradiția autentică a Bisericii”. Unele din aceste deviații sunt identificate: hirotonia femeilor, limbajul zis inclusiv cu referire la Dumnezeu, admiterea homosexualității și lesbianismului ca orientări sexuale morale. Unii comentatori vorbesc de *ultimatum*: „De fapt, *Mesajul* patriarhilor dă, prin declarația care o face, un avertisment, dacă nu chiar un ultimatum Mișcării ecumenice. Aceasta, dacă va rămâne în continuare în mrejele acestor „teologi” care, fiind, mai ales, sociologi improvizați și politicieni dezorientați, nu au nimic nu teologia, va face Biserica Ortodoxă să-și reconsidere participarea la ecumenismul practicat de Consiliul ecumenic al Bisericilor de la Geneva” (Vezi: *Telegraful Român*, Sibiu, nr. 37-40, 1-15 oct. 1995, p. 2). Există voci ortodoxe ultra-conservatoare care critică orice participare a ortodocșilor la *Mișcarea ecumenică* (Vezi: Alexander Kalomirov, *Against False Union*, St. Nektarios Press, Seattle, Washington, 1990); Serafim Rose, *Orthodoxia și religia viitorului* (trad. Mihaela Grosu), Chișinău: Cartea Moldovei, 1995, 21-35. Să amintim că două organizații fundamentaliste evanghelice sunt ostile Consiliului ecumenic: Alianța Evanghelică Mondială (World Evangelical Fellowship), înființată în 1968, și Consiliul Internațional al Bisericilor creștine (International Council of Christian Churches), creat de Carl McIntire, în 1948.

11. Între timp, două Biserici s-au retras din Consiliul ecumenic: Patriarhia Georgiei (Tbilisi), în 1997, și Patriarhia Bulgariei (Sofia), în 1998. O consultație inter-ortodoxă (Tesalonice, 29 aprilie - 2 mai 1998) a criticat anumite curente de gândire din Bisericile protestante membre ale Consiliului, împotriva cărora ortodocșii au luat deja poziție: contra intercomuniunii cu heterodocșii, contra limbajului inclusiv, a hirotoniei femeilor, a drepturilor

autorităților sexuale și contra sincretismului religios. În perioada actuală, falia dintre ortodocși și protestanți a devenit și mai adâncă. Consultația menționată propune o restructurare radicală a Consiliului, mai ales că mai multe Biserici ridică și problema rămănerii lor în Consiliu, în forma prezentă. Consultația recomandă delegaților ortodocși la Adunarea de la Harare: să nu participe la serviciile ecumenice, la cult și la alte ceremonii religioase; să nu ia parte la vot, în afară de cazuri particulare.

În afară de motivele arătate, consultația nu dă nicio explicație acestei declarații de ruptură cu Consiliul. Într-un paragraf special, consultația „denunță grupurile schismatice, precum și anumite grupuri integriste din sânul Bisericilor Ortodoxe locale înseși, care se folosesc de tema ecumenismului pentru a-i critica pe responsabili de Biserică și a submina autoritatea lor, cu riscul de a crea din aceasta diviziuni și schisme în Biserică” („*Les Orthodoxes et Le Conseil Oecumenique*”, *Chrétiens en marche*, nr. 59, iulie-sept. 1998, pp. 2-3).

12. În momentul în care Bisericile Ortodoxe fac asemenea declarații, Mișcarea ecumenică și CEB, au pășit într-o altă fază de tranziție, care nu este aceeași cu cea care e obiectul criticilor prelaților ortodocși. Toate Bisericile membre ale CEB, inclusiv, cele Ortodoxe, participă la un studiu amplu despre **Viziunea și înțelegerea comună a Consiliului ecumenic al Bisericilor**. Există speranța ca la Adunarea general jubiliară de la Harare, din 1988, să se adopte o nouă descriere teologică, comună, a Consiliului. În acest sens, în septembrie 1995, cu ocazia sesiunii Comitetului Central, de la Geneva, Dr. Konrad Raiser, secretarul general al CEB, a insistat asupra necesității unei „Noi concepții de sine a Consiliului ecumenic”, propunând două opțiuni: CEB să instituie o categorie aparte de membri ca parteneri ecumenici care nu sunt însă Biserici membre (de pildă, organizații creștine ecumenice și internaționale); CEB să organizeze un forum sau o asociație de organizații creștine ecumenice (consiliile ecumenice regionale, comuniunile creștine confesionale), independent de structura Consiliului, dar cu participarea acestuia. Or, aceste inițiative și proiecte trebuie avute în vedere când se va determina statutul și participarea pe viitor a Bisericilor Ortodoxe.

13. Pentru teologii ortodocși angajați în dialogul cu Mișcarea ecumenică, mesajul abrupt, dur, de la Tesalonie, nu trebuie să fie lăsat fără între-

bări, comentarii și analize. Cum s-a ajuns la aceste concluzii dramatice? Se pare că impasul dintre CEB și Ortodoxie e cauzat de deficitul (sau chiar absența) de educație teologică și de formație ecumenică a grupurilor integriste, care fac presiuni asupra autorităților bisericești, așa cum se arată chiar în Declarația de mai sus: „Ele se folosesc de o documentație falsificată și de informații false pentru a susține criticile lor nedrepte”. Este clar că pentru aceste grupuri Consiliul ecumenic a devenit un univers prea inclusiv, în care se intră cu paradigme, modele și culturi eterogene, pe care ele nu le acceptă. Frustrate, ele se retrag în universul lor închis, speculând asupra păstrării stricte a identității lor locale (teritoriul național, limbă liturgică arhaică, canoane fără sens spiritual), ignorând cealaltă dimensiune a Ortodoxiei: Comuniunea ecumenică.

14. Relațiile dintre CEB și Bisericile Ortodoxe în ultimii 50 de ani au o istorie pozitivă. Din această experiență, vom reține exigențele următoare:

- Este necesară o înțelegere clară a diferențelor, care continuă să-i separe pe creștini în ce privește fidelitatea lor față de Adevărul evanghelic, așa cum ele îl înțeleg, în continuitatea Bisericilor lor respective cu istoria ecumenică (apostolicitatea).

- Colaborarea practică interconfesională nu trebuie să fie confundată cu ecumenismul propriu-zis, adică, dialogul teologic în vederea restaurării unității văzute între Biserici, pe linie istorică, dogmatică și sacramentală. Mărturia creștină comună publică formează ambianța necesară dialogului teologic. Bisericile Ortodoxe au reacționat contra unei versiuni exclusiviste, socio-politice, a ecumenismului.

- În virtutea principiului catolicității Bisericii, Ortodoxia acceptă o bază largă a unității văzute, pe care Conferința de la Montreal (1963) a rezumat-o astfel: **Scriptură, Tradiție și tradiții**. Principiul catolicității nu anulează tensiunile, dezacordurile și diferențele între Biserici, dar nici nu le acordă un caracter absolut. Trupul lui Hristos este indivizibil, la fel, și Biserica istorică este una și indivizibilă. De aceea catolicitatea se concretizează în mărturisire de credință comună (care este Revelația lui Iisus Hristos despre Biserica Sa), iertarea reciprocă și intercesiunea, comuniunea euharistică.

- Conciliaritatea Bisericilor locale, care se exprimă prin Sinodul ecumenic, este singurul model de „comunitate conciliară”, recunoscut de istoric,

Practica conciliară merge mână în mână cu practica iconomie, adică, cu încultură pastorală, ca semn al asumării diversității autentice. Ecumenismul nu înseamnă a uniformiza, a minimaliza, în mod artificial, formalist, polifonia Bisericilor locale. Iconomia trece prin recunoașterea și acceptarea diferențelor, cu toate asperitățile lor, înseamnă dez-incrustarea Tradiției din canoane și din instituții arhaice. Fără înnoire nu există Tradiție vie, ecumenică, conciliară.

Biserica (eccclesia) este la limita dintre oikumenē și basileia, locul de trecere sacramental între lume și Împărăție. Membri ai Bisericii creștinii au devenit deja moștenitori ai Împărăției, totuși, ei nu se pot debarasa de legăturile cu societatea, cu mediul social și cultural. Apostolul Pavel îi îndeamnă să păstreze în același timp „Unitatea Duhului” cu cei dinăuntru și „legătura păcii” cu cei din afară (Efes. 4, 3).

Bibliografie

* Hotărârile Conferinței Preconciliare - a treia (Chambésy, Elveția, 28 oct.-6 nov. 1986) despre **Biserica Ortodoxă și Mișcarea ecumenică**, Raportul Consultății interortodoxe (Chambésy, Elveția, 12-16 sept. 1991), despre **Bisericile Ortodoxe și Consiliul ecumenic al Bisericilor**; **Mesajul** conducătorilor Bisericilor Ortodoxe, adoptat la întrunirea aniversară de la Patmos, 23-27 Februarie 1995. (Vezi textul acestor documente în volumul **Orthodox Visions of Ecumenism**, Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement, 1902-1992, Editor Gennadios Limouris, Geneva: WCC Publications, 1992, pp. 112-115, 188-194, 195-198);

* Despre literatura teologică ortodoxă, elaborată și publicată de către Consiliul ecumenic al Bisericilor, Geneva, vezi:

- C. Patelos ed., *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, 1978;
- I. Bria ed., *Martyria- Mission. The Witness of the Orthodox Churches today*, 1980;
- G. Tsentsis ed., *Orthodox Thought*, 1983;
- Gennadios Limouris ed., *Orthodox Visions of Ecumenism*, 1994;
- Ion Bria ed., *Ecumenical Pilgrims*, 1995;
- Diverse articole și studii în *Dictionary of Ecumenical Movement*, 1991;
- * Despre hermeneutica ecumenică, vezi:
- Konrad Raiser, *Ecumenism in Transition*, WCC Publications, Geneva, 1991;
- Olivier Fatio et al., *Pour sortir l'œcuménisme du purgatoire*, Labor et Fides, Genève, 1993;
- Julio de Sanata Ana, *Oecuménisme et libération*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993;
- Adriaan Geense, *Oecuménisme et universalisme*, Labor et Fides, Geneva, 1996;
- A. Birnelé, *Le salut en Jesus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Cerf., Paris, 1986.

XXIX. Teze ecleziologice cu implicații ecumenice

Ecumenismul, căutând să identifice în mod conciliar calea și modelul unității văzute, istorice, a creștinilor separați din rațiuni teologice și din motive neteologice, este, în fond, o problemă ecleziologică. Logica ecumenismului stă în restaurarea unității vizibile a tuturor creștinilor într-o „comunitate conciliară”, reelamată de viziunea Noului Testament despre Hristos cosmic și despre catolicitatea Bisericii Lui.

1. Viziunea unității văzute, istorice

Pentru ortodocși, unitatea creștină este concepută ca o comuniune (koinonia) istorică, concretă, de Biserici locale, unite prin mărturisirea credinței apostolice transmise în Tradiție, în Biserică, care se manifestă în celebrarea Euharistiei în amintirea lui Iisus Hristos, care slujesc împreună sfințirea și transformarea lumii. Biserica locală

este „catolică“, deoarece se integrează în comuniunea universală, prin mărturia apostolică a episcopilor locali. Colegialitatea episcopilor - conciliaritatea - exprimă unitatea de credință și de viață sacramentală a Bisericilor locale.

Ortodoxia crede că Biserica nedespărțită a primului mileniu constituie un punct de referință crucial al refacerii unității creștinilor separați de istorie. Desigur, va trebui să se țină seama și de experiența particulară a Bisericilor de-a lungul secolelor de separare; experiență care nu este totdeauna unilaterală, antieumenică. Chiar în stare de diviziune, Bisericile au dat multe semne de unitate și de universalitate. Din primul mileniu în urmă că a existat un consens spre o anumită ierarhie a primatilor Bisericilor, unele de origine apostolică. De pildă, Biserica Romei, venerată ca fiind de origine apostolică, a fost recunoscută ca având un primat de onoare în rândul celorlalte Biserică. Marile centre patriarhale, inclusiv Roma, au promovat practica Sinoadelor ecumenice, pentru a rezolva problemele de credință, deși fiecare provincie avea libertate în ce privește tradițiile liturgice și regulile canonice. Împotriva acestei practici și fără consensul Bisericii Răsăritene, Conciliul episcopilor romano-catolici de la Vatican, din 1870, a atribuit episcopului de Roma dreptul de jurisdicție universală și facultatea de a nu greși în materie de credință.

În rândul Bisericilor Ortodoxe, după separarea Orientului de Occident, în 1054, Patriarhia de Constantinopol are un rol ecumenic onorific, dar, în fond, ea este o Biserică locală deci fără drept de jurisdicție asupra altor Biserică locale, care sunt autonome, autocefale și interdependente. De altfel, patriarhul ecumenic este ales de un sinod local, nu de un sinod panortodox. Rolul lui de *etnarh* - adică de responsabil pentru națiunile creștine din Imperiul otoman - a încetat o dată cu destrămarea imperiului și cu formarea statelor naționale.

Într-un document teologic despre unitatea văzută a Bisericii, poziția ortodoxă a fost exprimată astfel: „Unitatea Bisericii este unitatea în Hristos, prin Duhul, cu Dumnezeu Treimea. Biserica este Trupul lui Hristos și, după cum nu există decât un singur trup, Biserica este deci această mare taină în care Hristos îi unește cu Sine prin Sfântul Duh pe toți aceia pe care i-a ales Dumnezeu. Toate generațiile care s-au succedat de la Adam și Eva până azi și până la

creștinătatea care trăiește astăzi nu formează decât o mică parte a acestei realități, care îmbrățișează toate epocile și unește cerul cu pământul. Astfel, unitatea Bisericii înseamnă a fi unit cu această mare și tainică realitate transcendentă. Aceasta este Biserica ce se manifestă în plenitudinea ei universală (catolică) în fiecare Biserică locală. Nu trebuie să vedem în Biserica locală un element al acestei alte realități care se numește Biserica universală, care indică adesea udinarea tuturor Bisericilor locale.

Unitatea Bisericilor nu este deci doar un articol de credință pe care îl mărturisim în Simbol; ci, o cunoaștem și în Biserica locală, sub forma comunității euharistice conduse de episcop, cu preoți și diaconii săi. Făgăduințele și asigurările din cuvântarea și rugăciunea lui Hristos, reproduse de Sfântul Ioan (13, 31-17, 27), inclusiv făgăduința că «atunci când va veni Duhul adevărului vă va descoperi adevărul întreg» (16, 13), s-au împlinit la Cincizecime. Hristos a venit în Duhul și i-a adunat pe toți care credeau în El, pentru a forma Trupul Lui, Biserica. Astfel, Cincizecimea este totodată ziua nașterii Bisericii și experiența permanentă de-a lungul istoriei, pe care au făcut-o cei care de atunci se alătură comuniunii acelor care sunt iluminați și preamăriți în Hristos. Astfel, rugăciunea lui Hristos pentru unitate (In. 17, 11) s-a împlinit și este pe cale de a se împlini, iar adevărul este gata să se descopere.

Este, de asemenea, o unitate care se va împlini și se va manifesta atunci când Hristos va apărea în toată mărirea Sa. Biserica va fi atunci fără pată, fără păcat, complet unită cu capul trupului, Hristos, și va avea parte de viața lui Dumnezeu - Treime: «Pentru ca să fie una, precum Noi suntem una» (In. 17, 11). Această unitate în Dumnezeu Treime, cu Hristos în noi și noi în Hristos, Hristos în Tatăl și Tatăl în Fiul prin Duhul, este, ca realitate eshatologică, criteriul și norma Bisericii de astăzi” (Documentul **Iisus Hristos - Viața lumii**, trad. cit., pp. 18-19).

2. Vestigia Ecclesiae

Sunt semne tangibile ale apostolicității și ale catolicității, păstrate în forme variate și în structuri particulare. De pildă, recunoașterea Sinoadelor ecumenice sau păstrarea unor crezuri de ori-

gine apostolică sau patristică. Crezul atanasian **Quicumque Vult**, care apare în Occident în sec. V-VI, fără să aibă vreo legătură cu Sfântul Atanasie, devine, din secolul XIII, al treilea Simbol de credință creștină, fiind acceptat și de luterani (Cartea de Concordie, 1580) și de anglicani.

Pentru Bisericiile ieșite din Reforma protestantă, autoritatea suverană în materie de credință, doctrină și morală, este Biblia, cuvântul unic al lui Dumnezeu: **Sola Scriptura, Solus Christus**. Există o poziție radicală (reformați radicali), după care cuvântul scris (Biblia) are un sens unilateral deci e opus Tradiției. Poziția moderată accepta Tradiția nescrisă doar ca un criteriu auxiliar al credinței apostolice, împreună cu Scriptura, dar nu ca un criteriu indispensabil. Pentru grupurile fundamentaliste, Biblia este singura autoritate, în sensul de respectare a textului literal, în timp ce grupurile pietiste pun accent pe mărturia interioară a Duhului Sfânt în inima și în conștiința creștinului.

Unitatea de credință înseamnă, pentru Bisericiile protestante, păstrarea identității confesionale cât mai aproape de originea ei istorică. Consensus universal în credință ar fi o abstracție, nu o realitate istorică. Ideea de consensus nu s-ar găsi nici în Noul Testament, nici în istoria Bisericii, care dă mărturie de o „diversitate reconciliată”. Când e vorba de poziții filozofice și de decizii politice („status confessionis”), Biserica continuă să se bazeze numai pe mesajul Scripturii (Exemplu: Biserica mărturisitoare din Germania, **Declarația de la Barmen**, 1934).

După al II-lea Conciliu de la Vatican (Enciclica *Dei Verbum*, noiembrie, 1962), teologia catolică afirmă că Tradiția nu e un **alt izvor** al Revelației, independent de Scriptură. Tradiția orală precede scrierile Noului Testament. Depozitul apostolic include atât Biblia creștină, cât și Tradiția nescrisă, căci ambele provin dintr-o **sursă unică**: Iisus Hristos. Cu această declarație, conciliul corectează teologia latină post-tridentină, care învăța că există **două surse** (canale) ale Revelației creștine, cuprinsă **parte** în Scriptură, **parte** în Tradiția orală. Tradiția care preexistă Noului Testament este asumată, înglobată și transmisă prin Tradiția Bisericii (**constitutivă**) și prin tradițiile bisericești (**consuetudo**).

De asemenea, Consiliul folosește noțiunea de „ierarhia adevărurilor” și repetă decizia Conciliului Vatican I (1870): suveranul pontif, când se ex-

primă „ex cathedra”, exercită harisma înfalibilității personale, de aceea interpretările oficiale ale Scripturii și ale Tradiției devin obligatorii pentru credință. Se știe că Biserica Vechi-catolicilor s-a constituit în 1889, anume, din cauza refuzului acestei dogme. Ortodocșii au respectat totdeauna autoritatea conciliară a episcopilor. De pildă, Marcu de Efes respinge introducerea clauzei **Filioque** în Crezul din 381 (de către Conciliul de la Ferrara, 1438), pe motiv că nici un primat n-are dreptul să modifice un text conciliar, universal.

Prin *motu proprio* **Ad Tuendam Fidem**, din 18 mai 1998, Papa Ioan-Paul al II-lea, în scopul de a apăra credința Bisericii catolice contra erorilor formulate de teologi, a adăugat la canonul 750 din Dreptul canonic (respectiv canonul 518 din Codul canoanelor Bisericilor orientale), un paragraf cu privire la „punctele de doctrină, de credință sau de morală pe care magisteriul Bisericii le propune ca definiție”. Cel care respinge aceste puncte, ce trebuie să fie ținute ca definiție, se opune deci doctrinei Bisericii Catolice.

3. „Limitele” Bisericii

În ceea ce privește problema „limitelor Bisericii” eclezialogia

- **ortodoxă**: are drept criteriu limitele canonice stricte ale corpului eclezial ortodox, adică identică Biserica universală cu Biserica Ortodoxă; ar fi deci, exclusivă. Totuși, unii teologi acceptă teza despre limitele harismatice ale Bisericii și cred că există o eclezialitate în afară de Biserica Ortodoxă.

- **romano-catolică**: are un criteriu flexibil despre limitele canonice ale Bisericii; catolicii recunosc **eclezialitatea** Bisericilor neromane. Acolo unde e Duhul, acolo e Biserica și invers. Biserica universală e mai largă decât cea romană; n-ar fi exclusivă.

- **protestantă**: poate fi descrisă ca fiind deschisă, concepând o Biserică fără limite canonice; ar fi deci arbitrară, indiferentă.

În ceea ce privește **recunoașterea reciprocă a validității Tainelor**:

Protestanții - nu au nici un obstacol în a recunoaște Tainele în afară de Biserică;

Catolicii - deși identifică limitele canonice ale Bisericii cu Biserica română, recunosc Tainele în afară de ea;

Ortodocșii - nu le recunosc, deoarece în afară de trupul eclezial al Bisericii e fie schismă, fie erezie. Ei nu vorbesc explicit de existența harului dat prin tainele din afară de limitele canonice ale Bisericii. Duhul împarte harul în Biserică.

Care sunt **motivele acestei diferențieri**:

- după ortodocși, Hristos prin opera Sa de răscumpărare este sursa, izvorul harului, iar Duhul Sfânt este Cel Care dăruiește și introduce harul în viața credinciosului.

- după teologia scolastică, de origine augustiniană, Hristos este și sursa și dătătorul harului. Duhul Sfânt fiind socotit numai ca Cel Care activează harul dat deja în credincios. Din cauza universalității operei lui Hristos, înseamnă că harul este, în mod automat, acordat tuturor, indiferent de legătura lor cu Biserica, în care devine activ prin Duhul. Adică e acordat și celor în afară de Biserica romano-catolică, chiar ereticilor și schismaticilor. De aceea Tainele săvârșite în afară de Biserică sunt nu numai reale, ci și **valide**, deoarece le lipsește numai **eficacitatea** harului divin, care e acordat de Duhul Sfânt pentru zidirea credinciosului. Biserica fiind Hristos prelungit în istorie (*Christus prolongatus*, Augustin), nu poate să fie deosebită de Hristos.

- Ortodocșii nu neagă universalitatea operei răscumpărătoare a lui Hristos, dar susțin că harul e împărtășit de Duhul Sfânt numai în trupul istoric al Bisericii. Hristos devine Trup în Biserică prin Duhul Sfânt. Biserica Ortodoxă recunoaște, în anumite cazuri, **existența** tainelor în afară de Biserică, dar nu le conferă **validitate** și **eficacitate**. Prin **iconomie**, recunoaște, chiar validitatea Tainelor făcute în afară de alte Biserici, ale celor care se amesc cu Biserica Ortodoxă, dar menține totuși ca regulă, „acrvia“.

O nouă interpretare a concepției patristice despre **lucrarea Duhului Sfânt în relație cu limitele Bisericii** ar putea să ducă la o concepție mai flexibilă a noțiunii de „**limitele Bisericii**“ și la o poziție mai deschisă despre recunoașterea Tainelor. De pildă, canonul 66 (Sinodul din Cartagina): vorbește de restaurarea comuniunii cu cei din afară de Biserică, cu scopul de a sluji Biserica, precum și de a contribui la pocăința și la mântuirea celor din afară. „Agnosticismul ecleziologic“ (teza că

ceea ce se află în afară de Biserica Ortodoxă n-ar avea valoare ecleziologică) impus de teologii ruși în discuțiile ecumenice din trecut, este azi criticat (Mitropolitul John of Pergamon).

4. **Iconomia ca tipologie ecumenică**

Sinodul VI ecumenic (can.102) recomandă două metode de exercitare a autorității canonice: metoda tradițională, a observării stricte a canoanelor (**akribeia**) și metoda experienței (**synithea**), a practicii, a dispensei (**oikonomia**): „*Dacă nevoia timpului împiedică stricta observare a legii - akribeia, ea nu restrânge deloc limitele condescendenței-oikonomia*“ (Sinodul VI, can. 37). Patriarhul Fotie (820-891) consideră **iconomia** consistentă cu spiritul Ortodoxiei, mai ales pentru rațiuni de circumstanță și în cazuri concrete, personale, în care este în joc nu numai binele general al Bisericii, ci și mântuirea persoanei. În rândul celor care s-au despărțit de Biserică, Vasile cel Mare face deosebire între „erezie“, „schismă“ și „adunări ilegale“, de aceea și modul de reprimiture în Biserică e diferit. Pentru eretici, să se urmeze exact prevederea canoanelor - rebotezarea, pentru ceilalți se pot face „concesiuni“ la primirea Botezului (*Epistola 184*, 11, trad. rom., p. 376). Există cazuri extreme care admit indulgență: ereticii care se pocăiesc înainte de a pleca din viață trebuie să fie primiți, dacă arată căință adevărată (*Idem*).

În cursul istoriei, s-au ivit situații în care autoritatea bisericească a fost nevoită să apere doctrina de credință și drepturile Bisericii, fapt care a dus la excluderea membrilor căzuți în erezie, prin excomunicare. Dar pentru rațiuni utile Bisericii, mai ales când austeritatea punea în pericol mântuirea însăși în cazuri personale sau deschiderea misionară și compasiunea pastorală, atunci **acrvia** a alternat cu **iconomia**. În conversațiile ecumenice, **acrvia** și **iconomia** au fost sugerate ca două atitudini posibile față de validitatea Tainelor, în special, a Hirotoniei, în afară de limitele canonice ale Bisericii.

Canonul 7 al Sinodului II ecumenic (Constantinopol, 381), reluat și completat de canonul 95 al Sinodului VI ecumenic (Constantinopol, 680-681), menționează două categorii de eretici și de schismatici, față de care Biserica procedează diferit, când este vorba de primirea lor la Ortodoxie: unii

sunt acceptați ca botezați valid, prin repudierea în scris (libelii) a ereziei lor și prin săvârșirea Tainei Mirungerii (arieni, macedoneni, sabatieni, novățieni, tetradiți, apolinarieni, eutihieni, dioscoriți, severicieni); alții sunt primiți ca nebotezați, urmând să fie apoi catehizați, exorcizați și, în fine, „luminați” (eunomieni, montaniști, sabelieni, manihei, valentinieni, marcioniști). Criteriul acestei analize a fost regula de credință apostolică, de la care nu există dispensă. Vasile cel Mare († 379) recomandă să fie primiți ereticii care se pocăiesc în momentul morții, nu fără discernământ, ci examinând dacă ei arată o convertire adevărată (Can. 5). În 255, papa Ștefan confirmă tradiția romană de a **nu repeta Botezul** săvârșit de eretici, aceasta împotriva opiniei episcopului Ciprian de Cartagina; iar, în anul 314, Conciliul din Arles, contra donatistilor, recunoaște validitatea Botezului conferit, în numele Sfintei Treimi, de un eretic.

În epoca modernă, **iconomia** a fost studiată în cadrul dreptului canonic și a fost pusă în legătură cu validitatea Tainelor săvârșite de confesiunile neortodoxe. Aceste Taine n-ar avea valoare sacramentală în sine, dar, recunoscute „prin economie” de Biserica Ortodoxă, ele se umplu de substanță sacramentală. Prin aplicarea economiei, Biserica Ortodoxă recunoaște, de pildă, validitatea Botezului în confesiunile neortodoxe, nemaiținând seama de aspectele juridice și disciplinare în vigoare, care ar împiedica o astfel de recunoaștere. Biserica, în aplicarea mijloacelor sale de mântuire, are dreptul să stabilească în ce cazuri și în ce condiții face uz de **iconomie**. Desigur, Biserica nu poate să aplice totuși principiul economiei în ce privește învățătura de credință. Într-o scrisoare către Amphilochie, Sfântul Vasile, vorbind de practica acceptării Botezului ereticilor, se referă la „obiiceiuri” bisericești și nu la excepții de la norme fixate de autoritatea bisericească. Prin urmare, **iconomia** nu este o excepție, o dispensă, care ar implica o abandonare, o suspendare a canoanelor, ci o imitare a iubirii lui Dumnezeu într-un caz concret. **Iconomia** are la bază principiul paulin potrivit căruia poruncile dumnezeiești lasă posibilitatea și libertatea slăului pastoral. Planul divin nu numai că permite un mare spațiu libertății umane, ci și solicită conlucrarea totală a acesteia.

A 4-a Conferință Panortodoxă (Chambesy, 1968) fixase, printre temele pentru viitorul Sinod ortodox, „**Iconomia** în Biserica Ortodoxă”, dar

propunerea a fost abandonată de către cea dintr-o conferință preconciliară (1976). Problema primirii la Ortodoxie a celor de alte religii și confesiuni rămâne ambiguă. În *Molitfelnic*, ediția 1992, s-a publicat **Rânduiala de primire la Ortodoxie** a acestora. Textul acestei rânduieli reflectă situația în care Ortodoxia era obligată să se delimiteze prin opoziție cu celelalte Biserici și să se izoleze pe plan ecumenic. Preoții de azi au nevoie de orientare clară în această privință, fiind confrunțați zilnic, cu problema recunoașterii sau nerecunoașterii Botezului celorlalte Biserici. Un document cu caracter misionar, pastoral, educativ, în care autoritatea bisericească să facă recomandări și sugestii, este de mare urgență. În pregătirea acestei rânduieli cu funcție pozitivă, nu negativă, ar trebui să se țină seama de adaptarea (sau schimbarea) acelor canoane din trecut care fuseseră date pentru cazuri și situații ce nu mai există astăzi. În plus, au apărut **criterii noi în practica ecumenică**. De pildă:

- principiile și normele ortodoxe ale ecumenismului, reguli și discipline ecumenice ce s-au convenit între Biserici, respingerea prozelitismului, practica imediată a mărturiei comune;
- teologia sacramentală și eclezologia ortodoxă acceptate de celelalte Biserici;
- misiunea apostolică și educația religioasă din spațiile ortodoxe sunt expuse azi prozelitismului mișcărilor și grupărilor evanghelice fundamentale. Biserica Ortodoxă suferă din cauza unitarismului arhaic și a prozelitismului. Totuși, această situație nu constituie o rațiune pentru a degrada, exclude și clasifica celelalte confesiuni în numele unui dogmatism inflexibil și a unor poziții neverificate;
- orice acțiune misionară, catehetică și pastorală are loc într-un context ecumenic. Biserica Ortodoxă nu trebuie să se izoleze în spatele unui zid al anticumenismului;
- există o tradiție de practicare a economiei bisericești față de alte confesiuni, tradiție care trebuie reînnoită în favoarea comunității ecumenice, naționale și regionale;
- trebuie să fie luată în considerare experiența preoților de parohie care, din motive pastorale și pedagogice, au practicat „iconomia” în diverse cazuri și forme.

A Receptarea convergențelor teologice, rezultate din dialogul ecumenic

(Vezi: *Studii teologice*, XXXVII (1985), nr. 1-2, pp. 127-134)

Noțiunea de „receptare” sau „proces de receptare” este folosită recent în vocabularul ecumenic, cu un sens precis, anume: recunoașterea „canonică” de către Bisericele creștine, în primul rând de către Bisericele membre ale Consiliului ecumenic, a unui text de convergență teologică în care se privește **Botezul, Euharistia, Preotia**. Documentul în care au fost formulate aceste convergențe (denumire prescurtată BEM, de la **Baptism, Eucharist, Ministry**) a fost pregătit de Comisia „Credință și Constituție” (din care fac parte și teologi romano-catolici) și a fost adoptat în unanimitate la conferința acestei Comisii, de la Lima (Peru), în ianuarie 1982. În Prefața care însoțește textul propriu-zis, Comisia respectivă invită Bisericele să pregătească un **răspuns oficial** la cea mai înaltă treaptă de autoritate. Acest **răspuns oficial** al Bisericilor este socotit a fi un pas vital în **procesul de receptare**. De reținut încă o distincție importantă ce se face în Prefață: „Desigur, noi am realizat un acord de un nivel remarcabil, dar n-am ajuns pe deplin la un **consensus** (consentire)”.

Comitetul Central al Consiliului ecumenic al Bisericilor, în sesiunea sa, din iulie 1982, și-a însușit documentul și l-a trimis Bisericilor, cerându-le să „facă posibilă o cât mai largă participare a poporului lui Dumnezeu, la toate treptele vieții bisericești, în procesul spiritual de receptare a acestui text”. Comitetul „invită fiecare Biserică să pregătească un răspuns oficial la acest text, la nivelul de autoritate propriu cel mai înalt”. Adunarea generală de la Vancouver (august, 1993), fără să examineze textul, a confirmat recomandările anterioare. Comitetul de orientare al Adunării, în raportul său, insistă ca Bisericele membre, în perioada următoare, să acorde o atenție deosebită procesului de receptare a declarațiilor, reunite sub titlul „**Botez, Euharistie, Preotie**”, inclusiv, la nivelul comunităților locale. Raportul subliniază că implicațiile liturgice și spirituale ale acestor acorduri sunt de o importanță cu totul excepțională. Comitetul central, în sesiunea din august 1984, a cerut, printre altele, să se clarifice termenii „răspuns” și „receptare”. Termenul de predare a răspunsurilor oficiale din partea Bisericilor era sfârșitul anului 1985. După această dată,

Comisia „Credință și Constituție” va colecta, rezuma și evalua aceste răspunsuri. Comisia va prezenta un **raport special** în care va evalua importanța acestui proces de receptare, pentru viitorul mișcării ecumenice în ansamblul ei, subliniind cele mai semnificative acorduri și convergențe pe care le reflectă documentul, precum și problemele care necesită o elaborare în continuare, „dacă se urmărește un acord suficient în credință”. O primă descriere a acestui proces s-a făcut de către plenara Comisiei „Credință și Constituție”, care s-a ținut la Stavanger - Norvegia, în august 1985. Examinarea procesului de receptare a documentului BEM de către Biserici a fost și unul dintre obiectivele principale ale conferinței mondiale „Credință și Constituție”, care a fost organizată la Santiago de Compostella, în 1994 (cronologia acestei conferințe este: Lausanne - 1927, Edinburg - 1937, Lund - 1952, Montreal - 1963) (Vezi: J.M.R. Tillard „*Du BEM à la koinonía*”, *Irenikon*, 1996, nr. 3, pp. 325-331).

Receptarea Tradiției este o operație conciliară, episcopală și eclezială în același timp. Desigur, există o distincție canonică între participarea episcopatului și cea a laicilor. Episcopul are datoria să „*învețe cu credincioșie cuvântul adevărului*” (II Tim, 2, 15). Episcopul este chemat, prin hirotonia sa, să dea mărturie de tradiția apostolică, din perioada de zidire a Bisericii, care constituie elementul de continuitate și de unitate în Biserica istorică. El face aceasta deoarece, în virtutea succesiunii apostolice în care a fost hirotonit, deține „*o anumită harismă a adevărului*” (Trincu, *Adv. Haer.*, IV, 26, 2). Autoritatea de a învăța ține deci de răspunderea sa episcopală.

Episcopul nu învață însă în gol și în mod izolat, ca și când credința și viața Bisericii n-ar avea criteriile și principiile ei. Mai întâi, fiecare episcop exercită autoritatea sa **in solidum** (Ciprian, *De Eccl. Cath. Unit.*, 5), în mod colegial. Apoi, laicii, prin mărturisirea lor, prin cultul și prin experiența lor actuală, sunt implicați în istoria acceptării Tradiției, în succesiunea apostolică. Nu numai conținutul mărturisirii de credință, ci și fidelitatea corpului Bisericii - *sensus fidelium* - este un element component al succesiunii apostolice. Nu numai episcopi, ci și martirii, în chip special, **mărturisitorii**, sunt cei care asigură continuitatea Bisericii în succesiunea Apostolilor. Iar această participare a laicilor la formarea unui **consens** în materie de credință nu este o simplă chestiune sociologică. Ea este reclamată de principiul sacramental și pnev-

matologic. Căci Duhul Sfânt este Cel Care antrenează Biserica în ascultare liberă față de Iisus Hristos și lucrează în tot trupul acesteia. În Taina Mirungerii, El a conferit fiecărui botezat un caracter sacerdotal și un dar profetic. La Liturghie, clerul și laicii participă împreună la celebrarea credinței în mod sacramental. Prin urmare, din punct de vedere ecleziologic trebuie să existe un consens real, actual, între ierarhie și comunitate. Receperea este operația conciliară în care se exprimă **pleroma** Bisericii.

Problema principală este aceea dacă această comunitate de laici există și dacă ea este acceptată sau negată să participe la acest dialog. În practică, participarea comunității laicilor la receperea Tradiției nu este deloc ușoară. Recent, Bisericile Ortodoxe au încercat să considere cu mai mult spirit critic unele aspecte ale tradiției canonice, și anume, acelea care nu mai au o semnificație majoră pentru spiritualitatea de azi. Argumentul negativ folosit a fost acesta: poporul credincios nu este suficient pregătit pentru o operație de acest gen. Din prudență pastorală exagerată se atribuie poporului un rol exclusiv conservator, confundat cu tradiționalismul. De aceea, s-a cerut să se înceapă o dezbatere pastorală reală, în interiorul fiecărei Biserici, pentru a se vedea în ce măsură laicii influențează sau nu viața Bisericii. Se știe că în istoria formării tradiției ortodoxe locale, laicii au avut un rol creator, decisiv: au identificat sfinții naționali, au cerut să se introducă limba vorbită și scrisă în cultul liturgic, au luptat să se organizeze Biserici locale, care să țină seama de națiunea și cultura respective.

Un model de dialog între autoritate și comunitate este Liturghia. În cultul liturgic nu există parte care dă și parte care primește, parte care decide și parte care ascultă, ci toți concelebrează, fiecare aducând, în această concelebrare, un dar particular, după starea și vocația propriei.

6. Uniatismul

Uniatismul sau chemarea Bisericilor Ortodoxe la „întoarcerea” la Roma și la supunerea față de episcopul de Roma rămâne și astăzi un obstacol important pentru ecumenism. Sinoadele din Lyon (1274) și Florența (1438), care au promovat această metodă, au eșuat. „Unirile cu Roma” în secolele XVI și XVII au reușit datorită factorilor politici,

Ele i-au interesat și i-au atras doar pe episcopi credincioși rămânând ortodocși. În realitate, Unirea are o semnificație mai mult istorică decât actuală deoarece romano-catolicii știu că unirea creștinilor, prin „trecerea la Roma” a ortodocșilor, fost o gravă eroare ecleziologică și ecumenică, așa cum a declarat Conferința panortodoxă de la Rhodos, din 1964.

În *Orientale lumen*, papa Ioan Paul al II-lea, după 100 de ani, ideile lansate de Leon al XIII-lea în *Orientalis Dignitas* (1895). Papa face aici o descriere elogioasă a teologiei, a spiritului liturgic și a monahismului oriental. Papa nu citează însă Răspunsul Patriarhiei ecumenice, din aceeași vreme (Patriarhul Antim), în care Occidentul și Orientul sunt prezentate ca două concepții ecleziologice diametral opuse. Deja, în 1848, patriarhii orientali făcuseră cunoscut că nu există mărturii nici în teologia apostolică, nici în cea din primul mileniu despre dogma primatului papal (formulat de Conciliul Vatican I, 1870).

Și aici e o problemă de metodă: la toate invitațiile unioniste, fie prin concilii regionale, fie prin enciclice, ortodocșii au formulat un răspuns ferm. Dacă papa dezgroupă apelurile unioniste, pe care le îmbracă într-un limbaj nou, de ce, atunci, ortodocșii n-ar reține „răspunsurile” din trecut? Mai este o soluție: aceea de a accepta rezultatele dialogurilor bilaterale, ca, de pildă, Documentul de la Balamand din 1993, în care se arată că e posibilă o unitate fără uniatism. Este nu numai surprinzător, dar este inacceptabil ca într-o enciclopedie despre *Lumen Orientului* să fie ignorat acest document și alte declarații rezultate din dialogul bilateral catolic-ortodox.

Care este răspunsul ortodocșilor la aceste noi scrisori-enciclice papale? A retipări Răspunsurile din 1848 și 1895? A pregăti un răspuns ad-hoc? Cea mai consecventă poziție ar fi aceea de a cere papei Ioan Paul al II-lea și Congregației pentru doctrina credinței (Cardinalul J. Ratzinger) să valideze textul Comisiei mixte pentru dialog teologic ortodoxo-catolic (Balamand, 17-24 iunie 1993): (*Uniatismul, metodă de întregire din trecut și căutarea actuală a deplinei comunități*, text francez: *Irenikon*, LXVI, nr. 3, 1993, pp. 347-356).

Există unire (între Catholicism și Ortodoxie) fără uniatism? În momentul în care se credea că ambele părți ale Creștinismului resping uniatismul ca model de unire, papa Ioan-Paul al II-lea, comemorând Unirea de la Brest (1596), face din nou elogiul uniatismului:

În istoria Bisericii catolice, de o mare importanță este faptul că această dorință îndreptată a fost respectată și că actul de unire (cu Roma, n.tr.) n-a însemnat trecerea la tradiția latină, așa cum unii s-au gândit că aceasta trebuia să se realizeze. Bisericii lor li s-a recunoscut dreptul să fie condusă de un ierarh propriu după o disciplină specifică și să-și mențină patrimoniul spiritual și liturgic oriental... Diferențele care au ivit și dezvoltat în creștinismul oriental și în cel occidental în cursul istoriei provin în mare măsură din culturi și din tradiții diverse.

Unii văd în existența Bisericilor Orientale catolice o dificultate pentru ecumenism. Interpretând din nou Unirea de la Brest (1596), ne închipuim care este sensul acestui eveniment de astăzi. Este vorba de o unire care privea numai o anumită geografică precisă; totuși, valoarea sa este mare pentru problema ecumenică în ansamblul ei. Bisericile Orientale catolice pot să aducă o contribuție foarte importantă la ecumenism... Fidelitatea față de vechile tradiții orientale constituie unul din mijloacele de care dispun Bisericile Orientale Catolice pentru unitatea creștinilor...

Biserica greco-catolică din Ucraina dă slavă lui Dumnezeu... pentru fidelitatea ei eroică față de moștenirea lui Petru... Ea înțelege că această fidelitate o așază pe calea angajamentului pentru unitatea tuturor Bisericilor" (Scrisoarea apostolică a papei Ioan-Paul al II-lea: „Patru sute de ani de la Unirea de la Brest”. Text francez: *Chrétiens en Marche*, nr. 49, 1996, p. 5).

Patriarhul ecumenic de la Constantinopol, vorbind pentru întreaga Ortodoxie, arată că tezele opărate de episcopul Romei în enciclicile recente sunt în ruptură totală cu tradiția răsăriteană: „Am avut să constat cu surprindere că în Enciclica papală **Lumen Orientale**, s-a făcut efortul de a se pune pe picior de egalitate comunitățile din Răsărit și vechile Biserici Ortodoxe, acelea care anume perpetuează fără întrerupere tradiția autentică a primului mileniu creștin. Aceasta înseamnă că regimul în neregulă al uniatismului, acceptat numai după principiul economiei ecleziiale și numai în mod provizoriu, a fost considerat de Biserica Romei drept o amnistie totală acordată acestuia, cu alte cuvinte: cu o situație regularizată definitiv, și deci ca un model eclezial legitim, ceea ce, evident, noi nu vom accepta niciodată, cu toată dispoziția noastră pacifică neschimbată și voiața noastră de reconciliere după spiritul Evangheliei” (Alocuțiunea patriarhului ecumenic Barto-

lomeos în timpul întâlnirii cu Papa Ioan-Paul al II-lea, din 27 iunie 1995, la Roma. Text francez: *Chrétiens en Marche* (Lyon), nr.49, ian.-martie 1996, p.4); Anton Houtepen, „Unitatism and models of unity in the ecumenical movement”, *Exchange Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 25, nr. 3, 1996, pp. 202-221).

7. Folosirea „ritului bizantin”

Această interpretare ritualistă a Ortodoxiei, redusă la ritul oriental (deși sunt recunoscute valorile ei specifice: liturghia bizantină, spiritualitatea, monahismul, conciliaritatea locală), se găsește în toate documentele recente ale papei Ioan-Paul al II-lea: *Tertio Millenio Adveniente - În ajunul Mileniului al III-lea*, din 10 nov.1994, *Ut Unum Sint - Ca toți să fie una*, din 25 mai 1995 și *Orientale Lumen - Lumina Răsăritului*, din 2 mai 1995. Papa îi invită pe creștinii orientali uniți cu Roma să rămână fideli acestei tradiții.

Otr, tradiția răsăriteană este o tradiție eclezială în care ritualul, cultul, lex orandi, nu se pot separa de doctrina și de structura unei Biserici. Ortodoxia nu poate fi limitată la un rit liturgic. Cine recunoaște tradiția răsăriteană trebuie să recunoască și autoritatea eclezială care o garantează. Apoi, Biserica Ortodoxă a existat înainte de tradiția liturgică și canonică bizantină și nu se poate confunda cu ea. Prin validarea exclusivă a ritului, luat în mod independent de doctrina și de autoritatea Bisericii, se deschide calea prozelitismului.

O conferință ortodoxă despre **Înnoirea în cult**, se exprimă astfel:

„Una din consecințele căderii marxismului ateist a fost ocazia ce s-a oferit diferitelor comunități religioase să facă prozelitism în mod deschis. Această libertate este, uneori, folosită împotriva ortodocșilor în cadrul «noi evanghelizări a Europei». Un exemplu este folosirea «ritului bizantin» în scopul de a face prozelitism. Oamenii sunt conduși să creadă că, din moment ce ritul liturgic rămâne același, recunoașterea unei alte autorități bisericicești este secundară. Poporul este ispitit de avantajele materiale ale legăturilor cu Occidentul, ca să creadă că esența Ortodoxiei este păstrată în rit.

Trebuie să se știe că Ortodoxia nu se identifică cu un „rit”, fie acesta „bizantin” sau „răsăritean”. Ortodoxia există mult mai înainte ca

aceste rituri să fi luat înfă, a supraviețuit în catacombe fără preoți și fără rituri și va continua să existe după dispariția ritului bizantin.

Ortodoxia este o realitate mult mai profundă și integrală, din care nu se poate detașa Liturghia, în timp ce e respinsă viața pe care aceasta e bazată. Ortodocșii trebuie să adâncească semnificația

existențială a rugăciunii și a comunității, așa că înalțații lor au fost forțați să facă atunci când fiind părăsiți de ierarhi după unirea de la Brez Litovsk, ei au format fraternități întemeiate pe "spiritul de conciliaritate" (Vezi: *International Review of Mission* (Geneva), vol. LXXXII (1997), nr. 327-4).

Bibliografie

- Liviu Stan, *Iconomie și intercomuniune*, în „Ortodoxia”, XXII (1970), nr. 1, pp. 5-19;
- Chesarie Gheorghescu, *Învățătura ortodoxă despre iconomia divină și iconomia bisericească*, „Studii Teologice”, XXXII (1980), nr. 3-4, pp. 334-373.

XXX. Unitatea în comuniune. Comuniunea euharistică

1. Care este situația eclezială a creștinilor care se află în afara limitelor canonice ale Bisericii Ortodoxe? „În general, Ortodocșii evită să dea definiții precise despre calitatea eclezială a Bisericilor și a creștinilor în afară de Ortodoxie, nu pentru că ar fi indiferenți față de temele doctrinei, ci pentru că ei consideră că urmările ecleziologice ale ereziei și/sau schismei trebuie să fie lăsate în judecata lui Dumnezeu. Ei se concentrează pe menținerea mărturiei pozitive despre Adevăr, față de care ei simt că au o răspundere” (*Orthodox Contributions to Nairobi*, p.12). Teza această, după care Ortodocșii nu se pronunță despre eclezialitatea celorlalte Biserici creștine, teză pe care mitropolitul Ioan (Zizioulas) de Pergamon o numește *agnosticism ecleziologic*, este pusă azi în discuție. Teza a fost susținută de teologii ruși (G. Florovsky).

2. În etapa actuală a dialogului teologic cu celelalte Biserici, **poziția Bisericii Ortodoxe** (Vezi: „Les Orthodoxes et l'unité de l'Église”, *Contacts*, nr. 92, 1975, pp. 379, 416-417) poate fi exprimată astfel: Biserica Ortodoxă nu practică azi concelebrarea și comuniunea euharistică cu Bisericile și cu creștinii care nu fac parte din corpul ei văzut. Reluarea comuniunii sacramentale cu celelalte Biserici, ca și introducerea ospitalității euharistice deschise (primirea la Euharistie a credincioșilor unei Biserici diferite de cea a preo-

tului-celebrant), rămân probleme extrem de delicate. Acestea impun condiții esențiale:

a) Recunoașterea reciprocă a Bisericilor separate ca Biserici depline și legitime, ca și integrarea lor într-o comunitate conciliară, presupun o viziune ecleziologică unificatoare, care să facă posibilă o comuniune viabilă, structurată, coerentă.

b) Unitatea în comuniune, văzută, a creștinilor mulți a fost și este o realitate eclezială, istorică constituită în jurul unor structuri esențiale:

- Slăvia Scriptură, auctoritatea supremă unică, cuvântului lui Dumnezeu, este înglobată într-o Tradiție apostolică perpetuă a Bisericii, explicată de Părinți și definită în mod conciliar de Sinoadele ecumenice, în primele secole. Frontierele confesionale delimitate în mod polemic și neconciliar în secolele XIII-XVI (schisma Orient-Occident, Reforma și Contra-Reforma) au impus mărturisuri și texte simbolice particulare.

- Structurile sacramentale, respectiv, Tainele de inițiere, care mențin Biserica în calitatea ei de comunitate euharistică, Trupul lui Hristos, sacrament al Împărăției lui Dumnezeu. Comuniunea în Taine (în *sacris*) se fondează pe credința în Biserica unică, *Una Sancta*, care este mărturisită în Crez și care poate fi identificată în mod istoric văzut.

- Slujirile ecleziale cu caracter sacerdotal, care asigură unitatea și continuitatea ecleziei locale în succesiunea apostolică, ca și reprezentarea Preoției

la Hristos în mijlocul poporului Său. În ultima vreme, mai multe Biserici locale au făcut cunoscut, sub formă de declarații pastorale că nu acceptă Sfintele Daruri creștini care aparțin unei Biserici care nu mărturisește aceeași doctrină de credință, mai ales, în privința Preoției și Euharistiei. Recunoașterea reciprocă a Preoției celor hirotoniți ar fi un pas decisiv spre comuniune euharistică.

Sistemul conciliar (local, regional, ecumenic) este instrument de a rezista atât contra confesiologismului excesiv și exclusiv, cât și contra revenirii unei jurisdicții universale de către un preot, fără acordul tuturor primărilor Bisericilor locale.

c) Dorința tuturor Bisericilor de a realiza aici și acum reconcilierea dăruită de Dumnezeu în Iisus Hristos, de unde, datorită lor de a spune împreună cuvânt profetic la începutul mileniului III, de a răspuns credibil lumii pe cale de alienare spirituală și dislocare morală. Toate Bisericile trebuie să adune, nu să risipească. Unitatea creștinilor pentru reconcilierea lumii este o acțiune ecumenică. Una din exigențele caloliciității este aceea ca Bisericile să se asculte unele pe altele spre binele poporului lui Dumnezeu.

3. Un document ortodox, intitulat *Iisus Hristos-Viața lumii*, pregătit pentru Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de la Vancouver (1983), face următoarele recomandări:

„Euharistia este oferită totdeauna și pretutindeni, nu doar Bisericii, ci întregii creații și în numele ei. Deschiderea spre umanitate și spre întreaga creație, acesta este semnul distinctiv al spiritualității euharistice autentice.

Și totuși, deschiderea noastră euharistică spre lumea întreagă nu înseamnă că adunarea euharistică își pierde identitatea de Trup ales al lui Hristos. Dacă comunitatea euharistică însăși depășește toate barierele de stare și de neam, dacă în ea nu vor mai fi nici iudei, nici păgâni, nici rohi, nici slobodi, ea are totuși integritatea ei proprie, iar celor nebotezați (inclusiv catehumenilor) nu le este îngăduită participarea la Euharistie. Euharistia este actul comunității în Hristos prin Botez și prin Mirungere. Comunitatea își deschide porțile lumii în momentul când este propovăduit cuvântul lui Dumnezeu, dar le închide înainte de a intra în prezența Atotputernicului, acolo unde Hristos stă de-a dreapta lui Dumnezeu și unde

jertfa euharistică este oferită veșnic de Hristos - Marele Preot.

Această dialectică a porților care se deschid și se închid alternativ (cele ale Bisericii și nu ale inimii noastre) este taina centrală a identității Bisericii și nu suferă nici un compromis. Masa este a Domnului, dar aceasta nu înseamnă că oricine se poate împărtăși, fără deosebire, cu Trupul și cu Sângele Domnului. Euharistia este pentru comunitate; roada vieții euharistice este pentru lume. Jertfa euharistică este oficiată în numele întregii creații, însă numai măduarele trupului lui Hristos, integrate în Hristos prin Botez și prin Mirungere și trăind viața în Hristos, pot să ia parte la Sfintele Taine. Nici unul nu suntem vrednici s-o facem, iar Dumnezeu, în nesfârșita milă, ne îngăduie să ne împărtășim cu cina Euharistiei” (Trad. rom. în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-2, pp. 16-17, ianuarie-februarie 1983).

4. Această „*dialectică a porților*”, cum este descrisă mai sus, nu permite deci practicarea imediată a comuniunii euharistice între Biserica Ortodoxă și celelalte Biserici creștine, neortodoxe. Cu alte cuvinte, în situația actuală a raporturilor interbisericești, Biserica Ortodoxă se reține să ofere Sfintele Taine creștinilor de altă confesiune creștină și se reține să primească Euharistia salvată de altă confesiune. Primirea Împărtășaniei într-o Biserică dată înseamnă, pentru ortodocși, unirea deplină cu această Biserică. Desigur, ortodocșii pot participa la slujbele liturgice ale celorlalte Biserici, pentru rugăciune comună și mărturie comună, publică, dar, în nici un caz, în vederea Cuminecării.

5. Această „*dialectică a porților*” are, totuși, numălele ei, deoarece trebuie să țină seama de **dezvoltările** ce se produc astăzi în materie de teologie și de practică ecumenică. De pildă, această teologie insistă să se ia în considerare în mod serios principiul diversității în exprimarea teologică și în formularea confesională a aceleiași tradiții sau doctrine. Pe plan ecumenic, se propun convergențe în interpretarea actuală a Tradiției apostolice sau a Crezului ecumenic din 381. Consiliul Ecumenic al Bisericilor, împreună cu Biserica Romano-Catolică, a pregătit un text unic în felul lui despre Botez, Euharistie și Preoție, care conține convergențe teologice fundamentale cu caracter ecumenic. Textul a fost trimis Bisericilor membre în vederea „*receptării*”. Există, apoi, un progres

evident nu numai în domeniul convergențelor teologice, ci și în aria mărturiei comune ecumenice. Bisericele își dau seama acum de importanța unității văzute a vieții creștine, care trebuie să depășească orice contradicție istorică și actuală. În multe locuri, creștinii de diverse confesiuni istorice dau o mărturie concretă, ca expresie a unor convergențe profunde. În anumite situații, colaborarea ecumenică practică rămâne singurul mijloc eficace de a depăși problemele dificile locale.

Așadar, dialectica porților care se deschid și se închid alternativ trebuie să țină seama nu numai de elementul de ordin istoric ce separă Ortodoxia de unele Biserici, ci și de dezvoltarea actuală a eclezologiei ecumenice, în special, de o realistă interpretare a diversității Bisericilor locale în contextul Bisericii universale, precum, și de noua situație ecumenică în care trăiesc Bisericile astăzi, de noile instituții ecumenice, de urgențele de ordin pastoral și misionar, în fața cărora Bisericile sunt chemate să dea o mărturie comună concretă. După un mileniu de excomunicări și de excluderi, creștinii se roagă pentru venirea unui mileniu de reconciliere și de recunoaștere. Fără îndoială, practica tradițională privind comuniunea în materie de Euharistie va fi influențată de această nouă înțelegere eclezio logică și dezvoltare ecumenică. (I. Bria, *Ecclesial Unity in the Ecumenical Movement*, „The Greek Orthodox Theological Review”, 26 (1981), 4).

6. Concluziile acestei evoluții sunt pozitive. De pildă, nu există nici un impediment de ordin doctrinar sau liturgic împotriva concelebrării liturgice (în Tainele Euharistiei și Hirotoniei) și comuniunii euharistice imediate cu Bisericile Ortodoxe Răsăritene, tratate ca Biserici surori egale. Ortodocșii de la Constantinopol au moștenit ruptura cu aceste Biserici (Armeană, Coptă, Etiopiană, Siriană - India, Iacobită - Siria), ca o situație creată de contextul politic din timpul controverselor hristologice. Din conversațiile teologice recente cu reprezentanții acestor Biserici s-a conchis, totuși, că diferențele în materie de hristologie - diferențe relative la natura lui Hristos - provin, mai degrabă, din vocabularul folosit cu preferință de anumiți teologi din epoca respectivă, decât din învățatura de credință însăși, care este ortodoxă. De altfel, în Tradiție se păstrează diverse expresii teologice ale aceleiași dogme. Ruptura având un caracter istoric, reluarea comuniunii euharistice cu aceste Biserici,

prin recunoaștere reciprocă a Tainelor și a Preoților în succesiune apostolică, este posibilă imediat.

Același principiu se poate aplica și Bisericii Vechi-Catolicilor. Nu există nici un obstacol împotriva unirii pe loc a celor două Biserici, doar lipsa de curaj și de imaginație.

7. Biserica Romano-Catolică este de origine apostolică, păstrând marile tradiții dogmatice și bisericești comune. În principiu, în virtutea succesiunii apostolice, recunoașterea Tainelor catolice, în special, a Preoției și a Euharistiei, este deci posibilă. Ridicarea anatemei reciproce dintre episcopul de Roma și patriarhul de Constantinopol, în 1965, are o mare valoare simbolică. Depășind stereotipurile din trecut, Bisericile se numesc Biserici surori. În practică, problema unității lor văzute este, în continuare, amănată, suspendată. Ortodocșii formulează condiții ferme de unitate în comuniune și nu acceptă să li se impună cu forța doctrine și tradiții „latine”, cunoscute doar pe plan regional, practicate de o Biserică particulară în virtutea principiului diversității. Pentru Ortodocși, Biserica Romei a fost și rămâne o Biserică particulară, iar dogmele latine nu sunt altceva decât răspunsul acestei Biserici în contextul ei specific. Ortodoxia reclamă deci revenirea la aceeași viziune apostolică a Bisericii, la aceea unitate în comuniune-koinonia universală, în care subzistă Bisericile locale depline, în care fiecare își păstrează autonomia, egalitatea și libertatea, și care se exprimă în mod conciliar.

Multe din divergențele doctrinare care creează obstacole, în ce privește comuniunea Ortodocșilor cu confesiunile ieșite din Reforma protestantă din secolul XVI, sunt acum pe agenda dialogului teologic cu aceste Biserici. Există premise pozitive să se ajungă la un consens doctrinar cu anglicanii și cu luteranii, referitor la „continuitatea” Tradiției și la rolul instituției episcopatului în succesiune apostolică pentru identitatea și unitatea Bisericii. Ortodocșii și reformații trebuie să caute puncte comune în teologia lor sacramentală și euharistică.

8. În dialogul cu Bisericile și cu confesiunile protestante, luate în general, trebuie să se țină seama de faptul că morfologia lor confesională a fost creată și de factori „neteologici”, și, mai ales, de un protest profetic contra unor tradiții romane fără bază biblică, teologică și ecumenică explicită. În plus, trebuie să fie recunoscute și reținute acele reforme valide, acele misiuni specifice unui context

cultural și politic sau experiențe istorice și etice vizorului, ceea ce reprezintă contribuția Reformei în istoria Bisericii universale.

9. Care sunt mijloacele de a intra în Biserica Ortodoxă? Potrivit Tradiției, Biserica acceptă ca membri ai săi, fie persoane, fie comunități neortodoxe, prin două mijloace: **acribia**, adică primirea prin Taina Botezului, a Mirungerii și prin mărturisirea credinței ortodoxe și respingerea ereziei sau a erorilor dogmatice; **iconomia**, adică primirea prin Mirungere și prin mărturisire de credință. În principiu, Biserica nu recunoaște Tainele admistrate în afară de Biserică, de aceea iconomia nu conține o judecată asupra validității sau invalidității Tainelor săvârșite în Biserica de origine. În practică, sinodul local decide statutul grupurilor care cer comuniune cu Biserica Ortodoxă, ca și condițiile în care se aplică iconomia în cazuri pastorale concrete. Se poate da Euharistia celor din afară! „Fiecare să se cerceteze pe sine înainte să mănânce pâinea aceasta și să bea cupa aceasta; cîci cel care mănâncă și bea cu necredinție osîndă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului” (1 Cor. 11, 28-29). De fapt, **iconomia** nu se compară cu indulgența unei Biserici față de altă Biserică și nici nu este o metodă de discriminare între Biserici. Ea decurge din principiul de conciliantitate, care consacră ceea ce este comun și esențial între Biserici.

10. O mai mare coerență teologică a Ortodoxiei este necesară nu numai pentru misiunea actuală a ortodoxilor, ci și pentru ecumenism. Este cunoscut că, în fața problemelor controversate contemporane: convergențe ecumenice în doctrină, autonomia și autocefalia ca principii canonice, subiectele sociale și politice, confluența dintre credință, cult și cultură, teologia ortodoxă a dat răspunsuri abstracte, mai puțin pastorale. Există azi mai multe scenarii de a prezenta Ortodoxia, scenarii ce se suprapun sau se contrazic. Se încear-

că să se mențină unitatea istorică a Ortodoxiei, în jurul unei tradiții sacrosancte bizantine, care și-a pierdut, de fapt, universalitatea ei formală. Până nu demult, teologia ortodoxă a fost tributară unor influențe exterioare. Absența unui dialog teologic intern afectează imaginea Ortodoxiei în lume.

13. E timpul să se arate, în termeni specifici, care este semnificația Ortodoxiei pentru istoria totală a creștinismului, pentru mișcarea actuală de manifestare a unității creștinilor, punând în lumină ceea ce au în comun Bisericele separate. Metoda folosită până acum pentru a trata problemele ecumenice excepționale a fost, de asemenea, defensivă, polemică. Într-adevăr, studiile comparative interconfesionale iau forma unor prezentări severe, polemice, chiar arbitrare. Nu este vorba doar de tonalitatea limbajului, combativă, apologetică, ci și de acuratețea și de actualitatea interpretării celorlalte confesiuni creștine. Multe studii comparative se bazează pe o literatură depășită, servindu-se de analogii în care confesiunile comparate nu se mai recunosc. Mai mult, modul defensiv în care e descrisă Ortodoxia nu lasă loc pentru comunicare și dialog. Ortodoxia apare ca o Biserică suficientă sieși, mai puțin interesată de mișcarea ecumenică. Or, Ortodoxia dispune de calități ecumenice excepționale, ce trebuie să fie puse la îndemâna tuturor. E drept că dificultățile actuale nu permit imediat o strategie nouă. Căci tot mai multe confesiuni eterogene și secte derivate au invadat spațiul Bisericilor Ortodoxe (în Europa orientală și în Rusia), cu intenții prozelitiste, și nu ecumenice. Desigur, refacerea unității văzute a Bisericilor separate, într-o lume divizată, este un proces complex. Aceasta presupune eforturi serioase și durabile din partea tuturor Bisericilor creștine, în toate ariile vieții bisericești și umane: consens teologic, mărturie comună, intercesiune, întruajutorare, solidaritate.

Bibliografie

- Patriarhul Bartolomeu I al Constantinopolului, *Vocația universală a Ortodoxiei*, Iași, Ed. Trinitas, 1997);
- Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București: EIB, 1994, cap. „Catholicism, Mișcare ecumenică, Protestantism”;
- Idem, *Destinul Ortodoxiei*, București, EIB, 1989, pp. 354-370.

Comentariu: Principii ecleziolelogice ortodoxe

(Mitropolitul John Zizioulas of Pergamon, în *The Ecumenical Movement...*, WCC, Geneva, 1996, pp. 40-41)

1. Biserica este una și numai una; ea este o entitate istorică. Nu putem să fim satisfăcuți cu ideea despre o Biserică nevăzută sau despre o unitate „nevăzută” și „spirituală”. Teza lui S. Bulgakov de a considera Biserica drept o realitate „spirituală”, ca o „experiență de viață” poate induce în eroare. Ortodocșii vor ca ceilalți creștini să ia în serios unitatea vizibilă a Bisericii și într-adevăr se poate observa că, cel puțin de la Nairobi, apelul pentru unitatea vizibilă ocupă un loc central în agenda și în limbajul ecumenic.

2. Biserica este o entitate eshatologică. Această afirmație nu are scopul de a o înlocui pe cea privitoare la caracterul istoric al Bisericii. Ea vrea să amintească faptul că entitatea istorică numită Biserică este în mod conștient chemată să reflecteze comunitatea eshatologică, să fie un semn și o imagine a Împărăției. Fără o viziune eshatologică, Mișcarea Ecumenică se va deteriora într-o afacere seculară efemeră. Ortodocșii doresc să amintească mereu viziunea eshatologică a Bisericii. Orice ar fi, ca entități istorice, toate Bisericile - membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB), ele trebuie să fie mereu judecate prin ceea ce Împărăția ne cere a fi, prin ceea ce vom fi. Este încurajator faptul că un studiu pe agenda Consiliului e intitulat: „*Biserica - semn profetic al Împărăției*”, dar nu e sigur dacă viziunea eshatologică marchează Mișcarea ecumenică în totalitatea ei și într-un mod decisiv.

3. Biserica este o entitate relațională, iar aceasta înseamnă mai multe lucruri importante. În primul rând, Biserica nu este o entitate pietrificată care se transmite de la o generație la alta, ca un tezaur arheologic. Unii ortodocși ar dori să dea acestei „conservări” a trecutului prioritatea cea mai mare. Dacă noi vom adopta o astfel de atitudine - care nu este cea a Părinților - vom ajunge la o Biserică ce nu e în stare să rămână în legătură cu problemele fiecărui timp și deci incapabilă să poarte opera mântuitoare a lui Hristos în istorie. Biserica se află acolo unde Duhul există și acolo unde Duhul leagă trecutul de prezent, iar prezentul

e deschis pentru viitor. Toate acestea fac parte din ceea ce numim receptarea Tradiției. Ceea ce e moștenit de la Părinți, fie dogmă, ethos sau turghie, trebuie să fie primit și reprimat, și în acest proces, trecutul devine ceva existențial și nu un simplu prezent mental sau ritualistic. Agenda CEB a dat atenție problemei receptării, dar ne întrebăm dacă s-a făcut aceasta într-un mod satisfăcător. Aceasta, deoarece Ortodocșii, pe de o parte, vor să lase tradiția lor (dogmatică sau de un alt fel) să fie confruntată suficient cu problemele zilei (așa se explică reacția lor la ceea ce se numește „orizontalism”), în timp ce neortodocșii, pe de altă parte, nu doresc să ia în considerare ceea ce ni s-a transmis nouă prin Tradiție (așa se explică modul în care problema hirotoniei femeilor a fost stabilită de ei). Ortodocșii sunt în Mișcarea ecumenică și ne amintească importanța Tradiției, dar și receptarea ei creatoare. Mișcarea ecumenică trebuie să vadă misterul Bisericii, din perspectiva receptării permanente.

Caracterul relațional al Bisericii privește, de asemenea, structura și preoția ei. Ar fi o greșală să gândești că Biserica este o entitate nestructurată, dar ar fi, de asemenea, o greșală să cugești structurile ei ca valide în sine, în afară de *koinonia* pe care acestea vor să o transmită. Același lucru este adevărat cu privire la slujirile Bisericii. Aceasta este ceea ce am învățat din teologia trinitară, și prin pneumatologie în particular, ca bază a ecleziologiei. Conceptul de *koinonia* câștigă teren pe agenda CEB, și asta e un lucru bun. Este prea de vreme să se spună unde va duce această abordare. Unul din pericolele pe care Ortodocșii ar vrea să le evite este un fel de sanctificare a diversității în dauna unității (la romano-catolici pericolul ar fi opus, așa cum se vede din ultimele enciclice papale). Este, oricum, important să se sublinieze semnificația critică a acestui concept pentru Mișcarea ecumenică. Ecleziologia ortodoxă trebuie să aducă o contribuție crucială în această materie, de care va depinde în mare măsură viitorul Mișcării ecumenice.

4. Biserica este o entitate sacramentală. Aceasta este alt punct asupra căruia se va concentra contribuția Ortodocșilor în Mișcarea ecumenică. Acest punct, probabil, este cel mai dificil fiindcă presupune comuniunea euharistică pe care Ortodocșii o neagă neortodocșilor. Discuția acestei probleme nu trebuie să fie repetată aici. Ceea ce rămâne cru-

este că această comunune euharistică nu trebuie să înceteze să fie scopul (ortodocșii vor zice „scopul ultim“) Mișcării ecumenice. Importanța ei o ține această chestiune Vie și centrală stă în faptul că prin ea Consiliul ecumenic își va menține caracterul său nesecular, pe care, altfel, l-ar pierde. Acest M (documentul despre Botez, Euharistie și Președinte) este un început bun și el a revelat un mare potențial pentru progresul viitor. Bisericele protestante au făcut prin acest document un mare pas în teologia sacramentală, în special, euharistică, iar acest lucru este semnificativ. Întrebarea la care Ortodocșii vor trebui să răspundă curând, în anul când această gândire sacramentală continuă să influențeze problematica Mișcării ecumenice, este aceasta: în ce măsură recunoașterea Botezului implică recunoașterea eclezialității?

Acestea sunt câteva principii ecleziologice fundamentale pe care Ortodocșii le poartă cu ei - mai bine zis, ar trebui să le poarte - în Mișcarea ecumenică. În felul acesta înțeleg ei Biserica și în

felul acesta ei ar dori ca partenerii lor ecumenici să gândească despre Biserică. Ei nu vor să vadă CEB să devină o Biserică de acest fel. Ei doresc, totuși, ca CEB să fie o „asociație de Biserici“ care ținesc și lucrează în conformitate cu acest mod de Biserică. Unitatea va fi restaurată într-un mod sănătos, când această „asociație“ încurajată, sprijinită și construită de CEB va fi mereu inspirată și va aspira la „modelul“ adevărat al Bisericii descrise de principiile de mai sus. Aceasta va însemna, în ultimă analiză, că pluralismul ecleziologic, propus de documentul de la Toronto, să fie respins. CEB nu trebuie să devină o Biserică, dar el trebuie, eventual, să dobândească, în fond, o idee comună despre Biserică. Noi nu putem să continuăm pentru totdeauna și să susținem puncte de vedere diferite și contradictorii despre Biserică. A fost înțelept să se înceapă cu „laissez-faire“ ecleziologic de la Toronto, dar ar fi catastrofal să se termine cu el.

XXXI. Ecumenismul în teologia română

(Vezi: *Teologia dogmatică în perspectivă ecumenică*, în *Destinul Ortodoxiei* 1989, pp. 29-53)

Oricine parește literatura teologică de specialitate, publicată recent, fie sub forma manualelor și a tezelor de doctorat (mai ales cele ce-și propun un studiu comparativ), fie a studiilor și articolelor din reviste, își poate da seama că există o uniformitate în modul în care se prezintă doctrina celorlalte confesiuni, în general sau pe capitole, în raport cu Ortodoxia. Acest mod se caracterizează printr-o rigoare dogmatică motivată, printr-o întransigență realistă, în spirit de deschidere ecumenică, dar fără aprecierea pozitivă a pozițiilor tradițiilor dogmatice diferite. Uneori, se fac interpretări ambivalente, dacă nu în spirit polemic, în spirit de a menține tensiunea confesională din trecut: aprecieri emoționale, comparații fără nuanțe, depășite de noile cercetări.

Cel care a încercat ca România să înțeleagă confesiunile creștine din unghiul Bisericii universale deci din perspectivă ecumenică, a fost profesorul **Milan Șesan** de la Sibiu. Metoda sa merită

un studiu separat. Pentru el, ideea „ortodoxiei“ este o idee ecumenică, universală, care s-a realizat în forme variate, locale: de aceea nici Ortodoxia, nici celelalte confesiuni creștine nu pot fi înțelese în afara principiului de „unitate în diversitate“. Există o epocă „ecumenică“ de referință în istoria Bisericii universale care nu este o epocă de uniformitate, ci de complementaritate între diversități specifice.

Mai mult, istoria Bisericii universale este, într-un fel, o mișcare ecumenică, în sensul că Bisericile, în ciuda diviziunilor, a schismelor și a anatemelelor reciproce, rămân într-un proces de căutare a unității, de legitimare într-un context universal (cazul lui Martin Luther care face apel la tradiția ortodoxă). De aceea, nu trebuie să fie exagerate tendințele și curente de separare, în dauna celor de unitate.

Iată ce scrie teologul român, ca o concluzie generală asupra evoluției Bisericii creștine de la întemeierea ei până la 1054: „Ceea ce trebuie însă subliniat, este faptul că atât în Est, cât și în Vest, până s-au menținut aceste urme de autonomii lo-

cale cu Liturghie, sinoade și patriarhii proprii, Bisericiile nu se simțeau una, formând doar părți dintr-un întreg. A fost un noroc pentru Răsărit că s-au păstrat mai departe aceste note specifice. Nu-i de mirare deci că în momentul declanșării schismei din 1054, reacțiunea contra inovațiilor liturgice și dogmatice nu venea numai din Bizanț, ci și din Antiohia, din Ohrida, din Kiev, protestând, parcă, cu toții împotriva înstrăinării de linia ecumenică a Bisericii.

Și totuși, actul nefast din 1054 n-a fost încă semnalul dezbinării în suflete. Încă pe la 1180 se mai împărtășeau apuseni în bisericiile grecești și vice versa. Nici un cronicar bizantin nu dă referințe să se fi întâmplat ceva în 1054. Unii prinți ruși și româno-bulgari vor schimba chiar scrisori până după anul 1200 cu papi și cu trimișii lor" (*Istoria bisericească universală*, vol. I, ed. II-a, Editura Institutului Biblic, București, 1975, pp. 434).

Studiul Î.P.S. Mitropolit **Nicolae Corneanu** al Banatului, despre *Temeiurile învățăturii ortodoxe* (Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981, 152 p.), este un alt exemplu de teologie sistematică din perspectivă ecumenică. Mai întâi, pentru că expunerea doctrinei ortodoxe are o talie netă, o față autentică, o bază credibilă: ea nu reiese din compararea forțată sau din eliminarea polemică a altor definiții confesionale. Este, apoi, o prezentare actuală, deoarece renunță la anumite afirmații vehiculate de Mărturisirile de credință din secolul XVII (de pildă, teza lui Dositei al Ierusalimului, din 1672, că mireni nu au dreptul și facultatea de a citi Sfânta Scriptură), afirmații care nu țin de regula Ortodoxiei, ba, mai mult, este și neecumenică. Mitropolitul Nicolae nu ezită să publice, într-un capitol intitulat *Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în concepția mișcării ecumenice*, texte de convergență ecumenică, cel mai important fiind raportul Comisiei „Credință și Constituție” (Montreal, 1963), privind Scriptura, Tradiția și tradițiile.

Aceste texte devin un punct de referință în studiile sistematice, nu numai pentru că teologii ortodocși au luat parte la elaborarea lor, ci pentru a constata că, „chiar dacă distanța ce-i separă pe creștini este apreciabilă, nu puține sunt punctele de convergență”. (*Temeiurile învățăturii ortodoxe*, p.97). „În urmărirea acestui scop - scrie autorul - ne vom referi continuu la punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, fără a uita că el nu este im-

părtășit integral de toți creștinii. Îmbucurător pentru noi este însă faptul că de la o vreme încolo, sub influența cercetărilor teologice, cu osebire celor biblice, și nu mai puțin a ecumenismului contemporan, opiniile creștinilor cu privire la Sfânta Scriptură și la Sfânta Tradiție au început să se apropie, înlăturându-se multe din nepotrivirile și din contradicțiile din trecut” (p. 6).

Un alt exemplu îl constituie seria de studii consacrate teologiei lui Martin Luther și Reformei protestante, prilejuate de a 450-a aniversare de la nașterea reformatorului german. Într-adevăr, acestea folosesc o metodă integrală, care ia în serios nu numai referințele lui Luther la Tradiția ortodoxă răsăriteană, ci și contextul relațiilor ecumenice bisericești din acea perioadă, precum influența Reformei în Transilvania ortodoxă.

Profesorul **Ioan Ică** scrie: „Desigur, Reforma luterană, perfect legitimă și justificabilă în sine, cuprinde o serie de elemente creștine pozitive și prin aceasta permanent valabile, dar datorită cunoașterii insuficiente a Tradiției apostolice vechi, ea a comportat și unele riscuri. Căci, în polemica sa împotriva abuzurilor și a denaturărilor Bisericii Apusene, Luther a ajuns să pună în discuție nu numai aceste abuzuri și denaturări, ci și unele structuri și învățături ale Bisericii Vechi, și anume: Tradiția apostolică, ca izvor al Revelației dumnezeiești, înfașibilitatea Bisericii, ierarhia bisericească-sacramentală, unele Sfinte Taine ș.a. Desigur, în timpul contactelor și discuțiilor teologice ulterioare au fost reliefate de o parte și de alta și alte puncte deosebitoare între ortodocși și luterani, ca, de exemplu, privitor la cultul sfinților, sfintele moaște, voturile monahale, viața liturgică și de spiritualitate, dar nu trebuie să se uite că în Biserica Ortodoxă n-au existat niciodată „abuzurile” din timpul lui Luther în Apus și că aceste învățături nu au avut și nu au același sens la ortodocși. De aceea și pot fi găsite azi mai multe puncte comune și de convergență între noi” (Martin Luther și reforma Bisericii din perspectiva ortodoxă, în „Ortodoxia”, XXXV, nr. 4, 1983, p. 494).

Iar Părintele **Dumitru Stăniloae** recunoaște o evoluție în critica pe care dogmatica ortodoxă română a făcut-o doctrinei luterane despre justificare: „Manualele de dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi șterse sau fără a se produce vreo schimbare în

ința lui (*actus forensis*). Dar, urmărind studiile teologilor protestanți din epoca mai recentă și scrierile lui Luther pe care ei se bazează, constatăm că justificarea este înțeleasă de Luther adeseori ca „un act care produce o viață nouă în ființa omului” („Doctrina luterană despre justificare și cuvânt și câteva reflecții, în rev. cit., p. 495).

Trebuie să fie menționat, ca text de referință, Mesajul pe care patriarhul Iustin I-a trimis cu această ocazie. El sublinează nu numai apropierea ce există între Ortodoxie și unele idei și acțiuni ale lui Martin Luther, ci, mai ales, importanța dialogului multilateral (catolic-luteran-ortodox) ecumenic, pentru refacerea unității creștine: „Cu această ocazie ne aducem aminte că relațiile dintre Biserica Ortodoxă și Reformă au început încă din timpul lui Luther, care a găsit în Biserica veche răsăriteană un sprijin și legitimitate însăși a ideilor și acțiunilor sale, având cuvinte de mare prețuire tot de ea, ca fiind «partea cea mai bună a Bisericii universale» (în disputa cu Eck de la Leipzig, în 1517). Și Ortodoxia, la rândul ei, a privit în acele momente cu simpatie Reforma lui Luther.

Reforma religioasă a lui Martin Luther a fost o încercare de eliberare a omului de toate servitușile și captivitățile în care se simțea el prins.

Acestea s-au petrecut într-un moment în care unele abuzuri, mai ales din câmpul vieții creștine, începuseră să domine societatea vremii. Martin Luther are meritul de a fi adresat o chemare insistentă de întoarcere la izvoare, la cuvântul lui Dumnezeu și de a fi dat un puternic impuls traducerii, propovăduirii și citirii Bibliei în limba vorbită a poporului. Aceasta a fost o eliberare a Cărții Sfinte din captivitatea unei limbi care nu se mai vorbea atunci de popor și care o ținea ascunsă.

Noi credem, însă, că refacerea unității creștine, ca și reforma Bisericii, în sensul biblic de înnoire spre slujire tot mai eficientă, fiind astăzi o sarcină ecumenică, nu va putea fi soluționată în cadrul limitat al dialogului catolic-luteran, deși ruptura s-a produs doar în sânul Bisericii Apusene, ci numai într-un dialog catolic-luteran-ortodox.

Se știe că, în secolul al XVI-lea, patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului a inițiat un dialog cu teologii protestanți din Tübingen, pornind de la aprecieri de principii față de multe din aspectele Reformei. Românii ortodocși au fost și ei foarte interesați de acest dialog.

În sărbătorirea jubileului lui Martin Luther, noi nu vedem astăzi un semn al separării, ci posibilitatea de a ne reîntoarce la tradiția veche a Bisericii de dinainte de despărțire, de a ne redescoperi reciproc valorile proprii și de a înțelege mai bine unitatea noastră originară în adevărul Evangheliei lui Hristos și al Tradiției apostolice. În acest sens, reforma adevărată a Bisericii, despre care toți spunem că trebuie să fie permanentă, trebuie să fie o cale de continuă înnoire, de slujire în comun a oamenilor, a unității și a păcii în lumea de azi”. (Textul a fost publicat și comentat de I.P.S. Mitropolit Antonie, art. *Vocație și misiune creștină în vremea noastră*, Sibiu, 1983, pp. 427-429).

Este indiscutabil, că cea mai importantă și originală sinteză de dogmatică din teologia română actuală aparține Părintelui Stăniloae: *Teologia dogmatică ortodoxă*. Editura Institutului Biblic, București, 3 volume, 1978-1979. Dă fiind caracterul ei de sinteză originală, autorul nu insistă asupra bazei biblice a doctrinelor Bisericii, nu se folosește de studii auxiliare interdisciplinare, cum ar fi cele de teologie patristică și liturgică, nici nu face referință la istoria și la bibliografia teologiei române. Tratatul nu este nici o lucrare de istoria dogmelor. Totuși, el conține pagini de analiză riguroasă a doctrinelor celorlalte confesiuni creștine, urmând, desigur, o metodă proprie de a le compara cu Tradiția ortodoxă.

A. „Dogmatica” de Părintele Stăniloae

Deoarece teologi din mai multe generații recunosc autoritatea Părintelui Stăniloae în acest domeniu, ne permitem să cităm câteva texte spre ilustrare.

Despre raportul dintre teologie și învățătura de credință:

„Teologia și învățătura bisericească nu sunt, însă, de competența a două sectoare distincte și parțiale din Biserică, cum este în Catolicism. Acolo, teologia o fac teologii ca specialiști, iar învățătura bisericească o fixează magisteriul Bisericii sau corpul ierarhiei și, în ultima instanță, papa. Acesta pretinde că are în exclusivitate o «charismă», pe care nu o are Biserica în întregime, și în baza acestei harisme, el singur fixează învățătura bisericească, fără Biserică. În Ortodoxie, Biserica nu poate greși, atât prin faptul că e că-

lăuzită de Sfântul Duh, cât și în calitate de Corp al lui Hristos în întregime, care păzește «depozitul» moștenit prin trăire, reprezentat în sinoade de episcopi. Biserica în întregime realizează prin Duhul Sfânt, Duhul comunității, o intercondiționare simfonică a gândirilor personale. Din acest Corp al Bisericii fac parte toți membrii ei și toți fac teologie mai mult sau mai puțin. Și din intercondiționarea lor în Biserică rezultă învățătura fără greșulă a Bisericii, care se verifică însă, ca atare, numai după trecerea unui timp suficient" (Teologia Dogmatică, vol. 1, p. 100).

Despre atotputernicia lui Dumnezeu:

„În Bisericele din Occident termenul «atotputernic» s-a menținut legat de ideea că Dumnezeu ar putea lucra și contra lumii, dacă nu pentru nimicirea ei, cel puțin pentru continuă limitare și dominare a ei, pentru a susține în ea continuă conștiința nimicirii ei. Dacă în doctrina răsăriteană atotputernicia lui Dumnezeu e sursa de îndumnezeire a creaturii deci de comunicare a puterii dumnezeiești către făptură, în Occident, atotputernicia s-a conceput mai mult ca un mijloc de apărare a lui Dumnezeu împotriva creaturii. Catolicismul a tras de aici concluzii pentru dominarea statelor și a societății umane de către Biserică, iar protestantismul, pentru afirmarea eficienței exclusive a lui Dumnezeu, împotriva oricărei eficiențe umane, văzută totdeauna ca păcat (Alleinwirklichkeit und Alleinwirksamkeit Gottes). Mântuirea însăși, e văzută ca o satisfacție adusă onoarei lui Dumnezeu pentru jignirea ei de către oameni sau ca înblânzirea mâinii lui Dumnezeu...»

De aceea, pe când creștinismul apusean a exercitat mai mult o frână neîncrezătoare în calea omentirii spre progres, Bisericele ortodoxe au sprijinit totdeauna năzuințele spre progres ale popoarelor" (Teologia Dogmatică, vol. 1, pp. 221-222).

Despre unitatea Bisericii:

„Biserica ortodoxă are astfel, ca temelie a ei, pe Însuși Hristos aflat cu Trupul Lui jertfit și înviat în adâncul ei. Unitatea ei este o unitate ontologică sau, mai bine zis, supra-ontologică. În Romano-Catolicism, acest fel de unitate interioară a slăbit datorită credinței că prin Taine se primește numai o grație creată, nu harul ca energie ne-creată în care este Hristos Însuși.

În Romano-Catolicism, această slăbire a unității cu Hristos prin Taine a dus la ridicarea papei ca vicar sau ca locuitor al lui Hristos. Ascultarea de

papa a devenit, astfel, mijlocul de menținere a unei unități mai mult juridice sau instituționale a Bisericii. Protestantismul, nesatisfăcut cu o astfel de unitate neduhovnicească și mai mult exterioară a Bisericii, a redus legătura cu Hristos la o simplă legătură a credinciosului cu El, prin credință. Din această credință, nemaiavând drept izvor prezența lui Hristos cu trupul în Biserică, s-a golit în mare parte de putere și de conținut, devenind mai mult un act voluntar subiectiv cu un foarte redus conținut, pe care fiecare însă l-a hotărât singur.

Credința nu lipsește nici în Biserica ortodoxă. Dar ea nu e credința în ceea ce spune episcopul Romei despre Hristos, neprezent în inimă și în Biserică, nici într-un Hristos aflat numai în cer și deci departe de putința unei experiențe a Lui, o credință în Hristos e trăită în prezența și în eficiența Lui cu Trupul asumat, jertfit și înviat, în Biserică" (Teologia Dogmatică, vol. 2, p. 261).

Despre sinodalitate:

„Istoria Bisericii Ortodoxe dovedește că practica sinodalității a jertfit-o atât de orice schimbări în materie de credință, pe care deciziile de unul singur le-au adus în Romano-Catolicism, cât și de haosul opiniilor individualiste din Protestantism. Nici în Catolicism, nici în Protestantism nu a fost normativă tradiția vie a Bisericii, practica ei de viață sacramentală și spirituală, ci, în amândouă formațiile creștine din Occident, dătătoare de ton a fost o speculație rațională individuală ruptă de viața Bisericii. În sinoadele ecumenice episcopii totdeauna semnavă o hotărâre dogmatică, bazându-se pe credința și pe viața sacramentală a Bisericii lor, moștenite prin Tradiție. Formulele dogmatice nu erau decât expresia concisă a acestor credințe practice sau trăite în Biserică. De aceea aceste formule s-au putut încadra în cântările și în rugăciunile Bisericii" (Teologia Dogmatică, vol. 2, p. 250).

Doctrina mântuirii:

„Creștinismul apusean a conceput starea de dreptate ca o relație de pace exterioară a omului cu Dumnezeu, în care Dumnezeu l-a scutit pe acesta de mânia Lui, datorită satisfacerii de către Hristos a onoarei Lui jignite prin neascultarea omului. Starea de dreptate a omului în Hristos a devenit, astfel, în scolastică, o stare «justificată» a omului, achitat de pedeapsă din partea lui Dumnezeu și acceptat într-o relație de pace cu El, în urma actului juridic de satisfacere împlinit de

Hristos, prin moartea Lui de bunăvoie pentru jignirea adusă de om onoarei lui Dumnezeu. Protestantismul a dus până la ultimele consecințe această concepție. Dacă în Catholicism omul primit, în urma justificării, în relație cu Dumnezeu se bucură pe baza acestei relații de darul grației create, care îl ajută să ducă o viață mai lipsită de păcat, pentru Protestantism justificarea nu are nici o consecință în viața omului. El se știe doar justificat, adică iertat pentru ispășirea suportată de Hristos în locul lui, rămânând în ființa sa mai departe cum a fost, adică un păcătos, cu totul netransformat" (Teologia Dogmatică, vol. 2, p. 332).

Preoția lui Hristos:

„Preoția slujitoare, care ne face prezentă într-un anumit loc și timp jertfa lui Hristos pentru a ne împărtăși de ea, înseamnă că Hristos e în continuare ca Arhiereu identic cu Jertfa Lui. Nu se poate despărși Jertfa benevolă a lui Hristos de Hristos însuși, ca Arhiereu sau ca Mijlocitor obiectiv.

Protestantismul a respins realitatea obiectivă a Arhiereului sau a Mijlocitorului Hristos. Care face eficientă lucrarea Sa mântuitoare în continuare, dând puțină credincioșilor să se împărtășească de ea. Concepția protestantă a făcut să depindă mântuirea numai de subiectivitatea umană individuală. Mijlocirea lui Hristos s-a epuizat, după concepția creștinismului occidental, pe Cruce, ca într-un act pur juridic și deci suficient, și nu mai e nevoie de ea în continuare. Depinde acum exclusiv de noi să credem că mijlocirea de pe Golgota a rezolvat de fapt diferendul dintre noi și Dumnezeu" (Teologia Dogmatică, vol. 2, p. 240).

Însușirea personală a mântuirii:

„Concepția apuseană despre obținerea mântuirii pe seama noastră într-un mod juridic face de prisos faptele noastre (Protestantism) sau le consideră și pe ele ca un adaos la echivalentul juridic arătat de Hristos pentru păcatele noastre (Catholicism). Nici într-un caz, nici într-altul nu se înmoaie și nu se deschide inima pentru Hristos din Hristos și pentru oameni din Hristos. Și aceasta este mântuirea noastră pe care o urmărește Hristos prin faptul că S-a făcut om; ca să ne comunice iubirea Sa și să devenim purtătorii iubirii Lui; să ne scoată din rigiditatea egoismului păcătos. Nici unul, nici altul nu vede mântuirea adusă de Hristos ca bază a unei refaceri a omului în comuniunea cu Dumnezeu" (Teologia Dogmatică, vol. 2, p. 369).

Despre Biserică:

„Biserica este actul cinci al acestei opere de mântuire, după Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea sunt primele patru acte. În acest act, toți cei care cred îl primesc pe Cuvântul ca ipostas fundamental, prin Trupul Său extins în noi. Prin aceasta se sâdește și în ei sfințirea și începutul învierii, aflate în Trupul lui Hristos, sfințire și început de înviere care sunt dezvoltate prin colaborarea lor cu Hristos.

După teoria creștinismului apusean, după care mântuirea constă în rezolvarea juridică exterioră a diferendului dintre Dumnezeu și oameni, Biserica nu mai are un rol absolut necesar. În mod consecvent, protestanții au stabilit caracterul văzut al Bisericii. Catholicismul, nerupând în mod tranșant cu viața creștină dinainte de scolastică, a păstrat Biserica, dar i-a dat mai mult un caracter instituțional decât sfințitor și îndumnezeitor, un rost asemănător cu al celorlalte instituții lumesti.

Pogorârea Sfântului Duh este, astfel, actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în Trupul Său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual. Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din Trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din Trupul Său în credincioși, e Biserica.

Biserica, aflată virtual în Trupul lui Hristos, ia astfel, ființă actuală prin iradierea Duhului Sfânt din Trupul Său în celelalte ființe umane, lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste Apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea Trupului pneumatizat al lui Hristos. Fără Biserică, opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza" (Teologia Dogmatică, vol. 2, pp. 195-196).

Despre preoția slujitoare:

„Protestanții negă preoția slujitoare specială, pentru că ei nu consideră prezentarea în continuare a lui Hristos cu jertfa în fața Tatălui pentru credincioși și trebuința acestora ca ei să aducă jertfa lor, pe care Hristos să o primească, unind-o cu Jertfa Sa. Ei contestă necesitatea continuării Jertfei lui Hristos și necesitatea jertfei credincioșilor, socotind că mântuirea a fost obținută prin Jertfa adusă de Hristos pe Golgota, care

e echivalentul substitutiv juridic al păcatelor omennirii o dată pentru totdeauna. Pentru ei nu e deci necesară o actualizare a acestei Jertfe, pentru ca cei ce vor să se mântuiască, să se unească cu Hristos Cel Care continuă să fie în stare de Jertfă, nemaitrăindu-și lui ca om, ci lui Dumnezeu.

Negarea preoției slujitoare are ca bază concepția despre o mântuire realizată în mod exterior, într-un moment trecut al istoriei, acceptându-se credința cu act pur subiectiv al celor care vor să-și însușească această mântuire, fără o angajare în curentul lucrării mântuitoare a lui Hristos, ca lucrare obiectivă în continuare" (Teologia Dogmatică, vol. 3, p. 120).

Conceptul „Biserica nedeplină”:

„Contrar mitropolitului Platon, care socotește că toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici, spiritul învățaturii și al Tradiției ortodoxe ne împune să socotim că confesiunile neortodoxe sunt despărțăminte care s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica include toate confesiunile depărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. În alt fel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă...”

O anumită Biserică subzistă și azi în afară de creștinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forțelor umane între ele și cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această Biserică în celelalte formațiuni creștine, dată fiind legătura lor prin credință cu Hristos. Logosul intrupat, și dat fiind că au în parte o credință comună în Hristos, cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină.

Dacă mișcarea ecumenică tinde să restabilească unitatea Bisericii, ea trebuie să tindă spre cea mai intimă prezență a lui Hristos întreg în sânul credincioșilor. Dar gradul celei mai intime prezențe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturisește și îl experiază Biserica ortodoxă, care a păstrat tradiția de viață a Bisericii primare. La unitatea Bisericii nu poate ajunge creștinătatea decât ajungând la unitatea de Corp al lui Hristos, unită la maximum cu Capul sau la relația de supremă uniune cu Hristos, proprie miresei Lui. Fără acceptarea unității intime cu Hristos, nu se poate ajunge nici la unitatea Bisericii în ea în-

săși, ca un corp unitar și ca mireasă unică a lui Hristos" (Teologia Dogmatică, vol. 2, pp. 267-268).

Mântuirea în afara Bisericii Ortodoxe:

„În diferitele confesiuni creștine sunt mulți credincioși a căror viață creștină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiția veche creștină a fost mai tare decât inovațiile de doctrină aduse de întemeietorii lor și susținute în mod oficial până azi de acele formațiuni și de teologii lor. În Catholicism, de exemplu, se practică până azi Tainele însoțite de convingerea credincioșilor că prin ele se unesc intim și nemijlocit cu Hristos deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deși teoria teologică a dat lui Hristos un loc fiitor și concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacție dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota sau declară că harul primit în Taine este o grație creată, nu o lucrare izvorâtă din Dumnezeuirea necreată a lui Hristos și ca prelungire a ei în ființa credincioșilor.

Mai trebuie ținut seama, însă, și de un al doilea factor: credincioșii diferitelor confesiuni creștine s-au pomenit fără voia lor în cadrul ucelor denotațiuni cu credințe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficiența Lui mântuitoare, în sânul lor. Participarea lor nedeplină la Hristos, și aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El și în viața viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt...” (In. 14, 2)” (Teologia Dogmatică, vol. 2, p. 267).

Recunoașterea hirotoniilor altor Biserici:

„Dacă păstrarea și propovăduirea învățaturii integrale a lui Hristos ține de slujirea treptelor Hirotoniei, Biserica Ortodoxă nu poate recunoaște ca valide hirotoniile altor Biserici care au respins această învățătură.

Nu poate avea loc o succesiune a harului nici de la episcopi căzuți de la această învățătură, la cei pe care-i hirotonesc ei. Altfel, am cădea într-o înțelegere magică a harului: el n-ăr mai fi o forță duhovnicească împreunată cu adevărata cunoaștere de Dumnezeu.

Dacă Biserica Ortodoxă îi recunoaște ca hirotoniți pe membrii ierarhiei catolice și vechi-orientale (problema celor ai ierarhiei vechi-catolice ar merita o considerare specială după ce Biserica noastră s-ar asigura că acea formație creștină nu s-a abătut de la învățătura integrală a Bisericii de totdeauna), aceasta o face pe baza economiei,

adică în cazul când aceia intră în Biserica Ortodoxă, completându-și credința lor stîrbită într-una, din momentul Hirononiei.

Mai greu este problema recunoașterii Hirononiei anglicane, dată fiind marea varietate și fluiditate din Comuniunea anglicană, nu numai în privința învățăturii, ci chiar a Tainelor. Căci înmucă pentru unii dintre ei s-a diluat învățătura despre Taine, nu e socotită necesară de toți nici Preoția. Deocamdată, Biserica Ortodoxă așteaptă de la Comuniunea anglicană înaintarea spre mai multă unitate și fermitate în învățătură, în "un spirit de apropiere de cea ortodoxă" (Teologia Dogmatică, vol. 3, pp. 166-167).

Despre Euharistică:

Protestantismul, socotind că problema mîntuirii noastre s-a rezolvat în mod juridic, prin suportarea de către Hristos a morții în locul nostru, e firesc nu numai să nu admită Euharistia ca Jertfă, ci și să ia temelie tuturor Tainelor, al căror conținut interior e puterea stării de Jertfă actuală a lui Hristos.

Catolicismul, considerând problema mîntuirii rezolvată tot într-un mod juridic, a menținut Euharistia ca Jertfă și toate celelalte Taine pe bază tradiției Bisericii vechi, dar nu mai pune Jertfa euharistică în legătură cu starea de Jertfă actuală a lui Hristos, ci recurge la tot felul de explicații neconvîngătoare ale caracterului de Jertfă al Euharistiei și nu mai vede strînsa legătură între împărtășirea credincioșilor de Hristos și starea Lui de Jertfă; ci vede numai unirea din iubire cu Hristos, ca izvor de putere, de bucurie și de înviere. Deci, separă caracterul de Taină al Euharistiei de cel de Jertfă și, în acord cu aceasta, nu mai vede nici în celelalte Taine un aspect de Jertfă" (Teologia Dogmatică, vol. 3, p. 106).

Epicleza euharistică:

Eliminarea Epiclezei în Liturghia catolică e în legătură cu diminuarea importanței rugăciunii preotului și a comunității, în prefacerea euharistică. Iar odată cu aceasta și cu diminuarea rolului Duhului Sfânt. Căci Duhul lucrează prin rugăciune. Prefacerea a devenit urmarea automată a cuvîntelor de instituire a Tainei de către Hristos la Cina cea de Taină deci a unor cuvînte rostite în trecut. Prin epicleză iese în relief importanța rugăciunii episcopului sau a preotului, ca expresie a stăruirii smerite a lucrării Duhului în Hristos Care lucrează prin El și ca mijloc de trăire vibrantă a

rugăciunii comunității, unită în El și cu El, în rugăciune. Unitatea Bisericii se pierde acolo unde înșii se roagă separat sau caută o unitate a rugăciunii lor în vaga simțire momentană, iar prefacerea nu e legată de rugăciunea comunității unite în Hristos, Care Își trăiește această unitate a rugăciunii într-o persoană reprezentativă și văzută ca centru obiectiv de convergență a ei. Așa e cazul în Protestantism. Ea se slăbește și acolo unde membrii ierarhiei se folosesc de mijloace străine de rugăciune pentru menținerea unității Bisericii în Hristos, aceasta fiind concepută mai mult ca unitate impersonală și antipersonală, dezlegată de Hristos, cum e cazul în Catholicism, unde, de asemenea, prefacerea nu e legată de această unitate a Bisericii, prin rugăciune, cu Hristos" (Teologia Dogmatică, vol. 3, pp. 117-118).

Comuniunea euharistică:

„De aceea, în chemarea Duhului Sfânt peste daruri e și comunitatea în El, o comunitate ce se oferă prin rugăciune și prin darurile euharistice lui Dumnezeu. E necesară, de aceea, unitatea comunității în credința cea dreaptă și în rugăciunea ce rezultă din ea, deci și unitatea ei cu Hristos în Duhul Sfânt, unitate exprimată și susținută de rugăciunea și de credința preotului că Duhul Sfânt efectuează prefacerea darurilor o dată cu sfîșirea comunității. De aceea, Biserica Ortodoxă nu poate admite slujba prefacerii euharistice și împărtășirea cu cei de alte credințe" (Teologia Dogmatică, vol. 3, p. 117).

„În Occident, despărțirea lui Dumnezeu de lume a dus în catholicism la înțelegerea Bisericii ca avîndu-l mai puțin prezent pe Hristos în ea, fiind înlocuit de un vicar (locuitor), preocupat de extinderea puterii lui în lume, în mod accentuat, de stăpînirea peste domeniile vieții omenești în sens politic. Dumnezeu e gândit rațional, ca o realitate oarecum retrasă în cer și nu trăind în lucrarea Lui tainică în suflete. De aceea s-a pus mai puțin accent pe rugăciune și pe Taine, prin care se cer și se obțin lucrările Lui.

Dezvoltarea aceasta și-a găsit formularea nu numai în teoria rolului papei de vicar sau locuitor al lui Hristos, ci și în respingerea învățăturii răsăritene despre energiile sau lucrările necreate, prin care Dumnezeu este activ în lume. Deși prin ființă rămîndue neconfundat cu ea. Aceasta a avut drept concluzie învățătura catolică despre caracterul pur creat al grației, primită de la Dum-

nezeu prin rugăciune și dată nouă prin Sfintele Taine.

Protestanții au făcut un pas mai departe în această minimalizare a Tainelor, înlăturându-le pe cele mai multe din ele, iar grupările neoprotestante înlăturându-le cu totul. S-a rămas cu discursuri despre un Hristos și la protestanți, dar mai ales la neoprotestanți, cu niște cântări sentimentale care nu spun aproape nimic despre Dumnezeu și lucrarea lui Hristos, ci doar niște declarații sentimentale despre iubirea Lui față de cei care-L caută sau celor care-i cântă Lui. Aceasta încheie persoana umană și creația în ele însele, cum îl încheie și pe Dumnezeu.

Astfel, s-a dat un caracter laic cultului. Dumnezeu a rămas un obiect de gândire neexperimentat sau pur rațional, simplificându-se în mod unilateral învățătura și viața creștină.

Pe plan politic, aceasta a dus fie la un imperialism bisericesc peste oameni, fie la o vedere a realității umane numai ca o masă unitară care poate fi stăpânită și condusă în mod uniform. Cultura Occidentului excelează printr-un individualism nesfârșit, dar monoton sau printr-un spirit uniform. Ea e departe de prețuirea și de respectul valorilor și problemelor reale ale relațiilor dintre oameni. Relația cu Dumnezeu a devenit o temă de simple discursuri raționale, uniforme în catolicism sau de o mare diversitate în protestantism care îi împarte pe creștini în tot fel de grupuri.

În general, creștinismul evanghelic păstrat în Răsărit prin Ortodoxie este un creștinism duhovnicesc, spre deosebire de creștinismul occidental, care are mai mult un caracter raționalist, neduhovnicesc, lipsit de prezența reală a lui Hristos în oameni și în lume" (Biserica și sectele. Adevăr și rătăcire, București 1992, pp. 8-9).

Am citat aceste texte, deoarece ele sunt propuse în învățământul teologic cu intenția de a informa noile generații de preoți și de teologi ortodocși români. În plus, ele sunt citate frecvent ca poziții normative de teologii români care participă la dialogurile bilaterale, în special cu romano-catolicii și cu luteranii. Mai mult, în numeroase articole recente se observă o accentuare a acestor poziții. Marginea dogmatică exactă a confesiunilor este adesea ignorată. Tradiția este luată, în

sens exclusiv, de doctrină canonică a Bisericii, fără distincția necesară dintre dogmă, doctrină confesională, practică liturgică, tradiție culturală. Critica și respingerea conceptelor ecumenice și a textelor confesionale exprimă, uneori, opinii arbitrare. (Vezi: Nicolae V. Dură, „Intercomuniune sau comuniune sacramentală? Identitate eclezială și unitate în credință”, Ortodoxia, XXXVIII (1988), nr. 4, pp. 15-58).

B. Teologia sistematică în perspectivă ecumenică

Această teologie este o teologie responsabilă în sensul că ea trebuie să pună în lumină integritatea și autenticitatea Tradiției ortodoxe. Perspectiva „ortodoxă” nu este o perspectivă „confesională”, restrictivă. „Cuvânt greu”, Ortodoxia nu trebuie să fie extrasă ca o a treia poziție, mai complexă și mai echilibrată, dintre două poziții unilaterale. Metoda comparației are limitele ei. Este adevărat că teologia sistematică trebuie să recurgă la istoria dogmelor ca să depisteze interferențele contextuale, influențele eterogene ce s-au suprapus Tradiției autentice neîntrerupte. Toate acestea însă, pentru a arăta dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei, pentru a oferi bogăția ei comunității universale: „Trebuie să lărgim baza comunității noastre ecumenice: este o necesitate comună. Trebuie să supunem unei noi înțelegeri cuprinsul esențial al acestei Tradiții neîntrerupte a Bisericii pe care ortodocșii se străduiesc s-o mărturisească”. (Documentul ortodox Iisus Hristos, Viața lumii, p. 20).

Ea trebuie să dea o mai mare atenție studiilor biblice, nu numai pentru că Tradiția ortodoxă are un caracter biblic prin excelență și o substanță biblică incalculabilă, ci și pentru că „unitatea în diversitate” este o realitate biblică. Erminentica biblică recentă a pus în evidență una dintre cele mai caracteristice realități ale Noului Testament, anume diversitatea experienței comunităților creștine, cu tot caracterul lor normativ, canonic, ca un întreg. Biblia este și baza angajamentului ecumenic: „Nu recunoaștem toți autoritatea unică și primordială a Sfintelor Scripturi, care sunt pentru noi cuvântul lui Dumnezeu. Aceasta este baza recunoscută a colaborării noastre în sânul Con-

„*Statutul Ecumenic al Bisericilor*” (Documentul Ortodox *Iisus Hristos, Viața lumii*, trad. cit., p. 19).

Ea trebuie să ia în considerare „*factorii confesionali*”. În decursul istoriei, Bisericele au formulat anumite mărturisiri de credință și texte confesionale, uneori, în situații de criză și de polemică, pentru nevoile lor catehetice, misionare, de reformă sau de contra-reformă. Cu timpul, acestea au devenit „*cărți simbolice*”, cu pretenția să aibă o valoare permanentă, definitorie pentru confesiunea respectivă. În prezent, aceste documente confesionale țin mai mult de istoria dogmelor, ca punct de referință pentru trecut, decât de conținutul actual al credinței. De altfel, teologia confesională se află în plină mișcare și dezvoltare. De unde, datorită ca fiecare Biserică să o înțeleagă pe cealaltă așa cum ea se înțelege în mod curent.

Există grupuri ortodoxe ultraconservatoare care acuză Bisericile Ortodoxe oficiale că ar fi trădat Ortodoxia, acceptând dialogul și angajamentul ecumenic. Desigur, aici intervine stadiul la care se află formația și educația ecumenică a acestor grupuri. Căci faptul că Biserica Ortodoxă este membră în Consiliul ecumenic nu înseamnă că acceptă ca pe a sa doctrina de credință, în special ecleziologia, altor Biserici membre, nici că renunță sau relativizează ceea ce îi este propriu. *Declarația de la Toronto (1950)* este explicită: Consiliul ecumenic nu este *Biserica una*, nici o suprabiserică, nici nu impune vreunei Biserici să renunțe la doctrina sa ecleziologică. Ca parte dintr-o mișcare ecumenică unică, Consiliul este o „*comuniune de Biserici*”. Tocmai de aceea propunerea unor ortodocși de a include Botezul printre criteriile de admitere de Biserici membre ale Consiliului a fost suspendată, venind în contradicție directă cu *Declarația de la Toronto*, care nu acordă Consiliului ecumenic vreo „*semnificație ecleziologică*”, declarație susținută cu tărie de ortodocși.

Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă, afirmând că numai ea este *Una Sancta*, nu poate să nu spună ce sunt celelalte Biserici din punct de vedere ecleziologic sau în ce constă caracterul eclezial al Consiliului Ecumenic. Teza lui A. Khomiakov, după care Ortodoxia nu se exprimă cu privire la natura eclezială a confesiunilor creștine, ca și teza lui Georges Florovsky, care, tratând despre limitele canonice ale Bisericii (după Sfântul Ciprian) vorbește și despre limitele ei harismatice (după

Augustin), sunt insuficiente și depășite. Biserica Ortodoxă trebuie să se pronunțe pozitiv, explicit, referitor la eclezialitatea Bisericilor din afara limitelor canonice. *Declarația de la Toronto (1950)*, impusă (G. Florovsky) din teama de a nu se pierde identitatea ecleziologică a Ortodoxiei în Mișcarea Ecumenică din acel timp, are acum mai mult o valoare documentară.

Teologia simbolică trebuie să faciliteze procesul de „*receptare*” critică a Tradiției, în învățământ și în cercetarea de specialitate, ținând seamă nu numai de convergențele rezultate din dialogul bilateral și ecumenic, ci și de noile metode de a face teologie, cum ar fi curentul care subliniază legătura indisolubilă dintre teologie, spiritualitate și responsabilitate socială. Ea trebuie să comunice altor instituții teologice și centre ecumenice rezultatul cercetărilor în probleme comune. Pe agenda ecumenică apar subiecte controversate: hirotonia femeilor, ospitalitatea euharistică, noi erezii, ca rasismul, problemele etice conflictuale. În afară de orice polemică, aceste subiecte trebuie să fie tratate în mod realist, nu fără nuanțare sau cu formule tranșante.

În dialogurile bilaterale, teologia sistematică trebuie să propună și să studieze problemele fundamentale, nu cele secundare. De pildă, în dialogul cu romano-catolicii, doctrina primatului papei rămâne un subiect tabu, iar în dialogul cu Bisericile Răsăritene Vechi și cu Biserica Veche Catolică, nu figurează recunoașterea reciprocă imediată a Tainelor și a Preoției.

În fine, ea trebuie să mențină trează „*deschiderea ecumenică*”, „*această deschidere grea, penibilă pentru noi toți*” (Documentul ortodox cit., p.20), propunând, în virtutea experienței ecumenismului local, contribuții originale la subiecte dificile, marcând noi pași, noi etape intermediare care să conducă la acest mare dar al lui Dumnezeu, care este unitatea văzută a tuturor. În noua situație ecumenică în care trăiesc Bisericile astăzi, există urgențe de ordin pastoral, misionar și social, în fața cărora Bisericile sunt chemate să dea o mărturie comună concretă, imediată.

Ea este obligată să recunoască această realitate dureroasă: „*Împărțirea creștinilor este un scandal care împiedică unitatea mărturiei Bisericilor. Bisericile ar putea exercita, față de lumea căreia îi este foame de viață, o slujire mai eficientă dacă ele ar fi toate unite. Dar această unitate a Bisericilor*

trebuie să se întemeieze pe unitatea lor cu Biserica una, Trupul lui Hristos. Strădaniile pe care le desfășurăm în vederea unității tuturor Bisericilor vor trebui să se întemeieze pe norma și pe criteriul care constituie unitatea eshatologică, dată de Dumnezeu, a Bisericii una, sfântă, sobornicească și apostolească a lui Iisus Hristos în Dumnezeu Treime, această Biserică pe care o mărturisim în Simbol și pe care o cunoaștem în istorie" (Documentul ortodox Iisus Hristos, Viața lumii, trad. cit., p. 19).

Refacerea unității are deci un caracter dinamic. În cursul istoriei, datorită diviziunilor, ereziilor și polemicilor confesionale, Bisericile au pierdut ceva din bogăția esențială a Tradiției comune neîntrerupte, care le-a ținut împreună în epoca de consolidare ecumenică. Acolo unde se constată aceasta, trebuie să fie restaurată integritatea și continuitatea, pentru a nu se da impresia că Biserica universală relativizează mărturisirea de credință comună. Pe de altă parte, uneori se pretinde că a existat o unitate văzută perfectă, care de fapt nu se constată în istoria bisericească, plină de practici diverse de aceeași vechime și autoritate, ea și când totul s-a împlinit în trecut, iar unitatea nu mai este pe cale de a se împlini. Pentru a nu minimaliza realitatea istoriei și a umanului în viața Bisericii, precum și această înaintare spre unitatea eshatologică, nu trebuie căutat un model care n-a existat, ci un model posibil din punct de vedere istoric, ca reflex al comuniunii trinitare, icoana absolută a Bisericii. Chiar în situația actuală, când unitatea lor fundamentală în Hristos nu este deplin realizată și trăită, Bisericile au temei solid pentru a realiza o mărturie comună, pentru slujire și solidaritate reciprocă.

În cazul acestei teologii, noi pornim de la faptul că Biserica Ortodoxă se află într-o mișcare ecumenică organizată, al cărei instrument provizoriu este Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care se definește ca o „*comuniune de Biserici*”. Participarea Ortodoxiei române la Consiliul ecumenic este reală și activă; ea nu este nici ambiguă, nici absurdă. A spune despre Consiliul Ecumenic al Bisericilor că este un forum „*protestant*” sau a stigmatiza documentele acestuia ca documente „*protestante*” e fals, deoarece Bisericile Ortodoxe, inclusiv Biserica Ortodoxă Română, sunt membre fondatoare și active ale Consiliului.

Consiliul pregătește calea spre unire, dar n-are autoritatea să încheie unirea între două Biserici; autoritate ce revine acelor Biserici. După aceea Consiliul și-a terminat misiunea.

Participarea teologiei ortodoxe la re-construirea unei „comunități conciliare”, pe plan local și ecumenic, pentru generația viitoare este capitală. De ce? Există riscul ca actorii Mișcării ecumenice actuale, respectiv, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, ca reacție față de indiferența și improvizarea în materie de ecumenism a autorităților bisericești ortodoxe de azi, să delimiteze tipologia ecleziologică și ecumenică ortodoxă și să sacralizeze un amestec de confesionalisme exclusive și ecleziologii incompatibile, sub pretextul că nu existau nici model de unitate în trecut, nici alternativă ecumenică pentru viitor.

Comentariu

Înțelegerea pentru sensul creștin al progresului și pentru năzuințele ecumenice ale creștinismului este legată în Ortodoxie de o înțelegere deosebit de adâncă a lui Hristos cel cosmic și al sobornicității. Ortodoxia leagă străduința pentru ecumenicitate de lupta pentru sobornicitate. Numai aceasta va pune în valoare toate potențele infinite ale creștinismului pe planul înțelegerii adevărului și al frățietății iubitoare. Lucrul acesta a fost pus cu deosebire în relief în studiul Pr. Prof. D. Stăniloae: *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox* („Ortodoxia” XIX, (1967), nr. 4, pp. 494-541).

Teologia dogmatică ortodoxă română a dat o mare atenție în ultimul timp **ecleziologiei sobornicești** și-i va da și în viitor aceeași atenție. Și crede că sobornicitatea aceasta va reprezenta forma de apropiere a Bisericilor creștine și, într-un sens mai larg, forma de apropiere între creștini în duh de frățietate și de respect reciproc pentru specificul lor. Căci omenirea a depășit atât faza de dominare a ei de către anumiți indivizi sau grupuri de indivizi, cât și faza individualismului și a dușmăniei între popoare și Biserici. Ea a descoperit perspectivele de progres înființat al spiritului în raportarea sa comună la ceea ce e dincolo de toate cele finite, la sensul ultim și la plinătatea supremă a existenței, la Dumnezeu. Teologia și, în general, spiritualitatea de azi e preocupată atât de mult de

ermeneutică, pentru că a devenit conștientă că a cunoaște înseamnă a interpreta. Dar interpretarea este o operă fără de sfârșit, pentru că nu numai realitatea divină, ci și cea creată e cuvânt sau sens divin, cuprinzător de nesfârșite sensuri sau cuvinte, adresate nouă pentru a le descoperi și a ni le însuși, sensuri sau cuvinte așezate în straturi nesfârșite și în legături infinite de complexe, care însă toate se referă la Cuvântul de sine subzistent din veci, desăvârșitor și unificator. Și numai acela poate interpreta și descifra la nesfârșit aceste sensuri, care vrea să înainteze împreună cu toți în lucrarea divină.

Asupra acestui fapt a atras atenția în mod special Pr. Prof. D. Stăniloae în articolul „*Sobornicitate deschisă*“, publicat în „Ortodoxia“, XXIII (1971), nr. 2.

Schițarea acestor caracteristici la care a ajuns dogmatica ortodoxă în ultimele decenii arată că de-abia acum în fața ei s-au deschis noi perspective, că eshatologicul ca zăre a perfecțiunii noastre în Dumnezeu a devenit mai transparent, și cu aceasta, și perspectivele îmbogățiri și cunoașterii fără sfârșit a vieții spirituale a creștinilor în Dumnezeu.

DOGMATICA ORTODOXĂ. SINTEZĂ

XXXII. Teologia dogmatică ortodoxă - sinteză

ORTODOXIA înseamnă credință dreaptă (în grecește, *ortos, doxa*), care se traduce și cu închinare sau cult adevărat. E o noțiune bogată, care vrea să arate că există o legătură vie între credință, cult și morală, între regula credinței (Dilakha), regula rugăciunii și disciplina vieții în Hristos. Potrivit dictonului **Lex credendi - Lex orandi**, doctrina de credință se celebrează în cult și se manifestă în spiritualitate. De aceea, ortodox este, după Simeon Noul Teolog (949-1022), „Nu cel care nu introduce noi dogme în Biserica lui Dumnezeu, ci cel care posedă o viață în conformitate cu credința adevărată”. Sf. Vasile compară creștinismul cu imitarea lui Hristos - *mimesis Christou* (Despre Duhul Sfânt, 15). Mai mult, mărturisirea dogmatică și cultică a credinței ortodoxe și conformitatea vieții cu această credință constituie condiții necesare pentru primirea Tainei Cuminecării. După regula apostolică, transmisă de Iustin Martirul († 167), „Nimeni nu poate să participe la ea (Euharistie) decât numai cel care crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a trecut prin baia tătăriei păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos”.

A. Identitatea dogmatică a Ortodoxiei

Formula că există trei ramuri istorice ale creștinismului și că Ortodoxia ar fi o entitate confesională care se intercalează între Catolicism și Protestantism, ea fiind sinteza lor, a fost propagată de teologii ruși Alexei Homiacov (1804-1860) și Vladimir Soloviev (1853-1900), acesta din urmă convertit la catolicism. În decursul istoriei, s-au folosit diverse analogii pentru a descrie cele trei mari confesiuni creștine sau cele două secțiuni, occidentală și orientală, ale Bisericii neîmpărțite din primele secole. Papa Ioan Paul al II-lea folosește imaginea celor „doi plămâni” prin care respiră creștinismul mondial, adică Biserica Occidentală și cea Răsăriteană. Într-adevăr, mulți limitează

Ortodoxia la doctrina, la cultul și la spiritualitatea răsăriteană. Această prezentare confesionalistă și geografică a Ortodoxiei nu e capabilă să redea dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei. Mai recent, a treia Conferință panortodoxă preconciliară (1986) a declarat că refuză ideea de egalitate între confesiuni: „Biserica Ortodoxă, fidelă eclezologiei ei, identității ei de structură internă și învățării Bisericii nedespărțite, deși participă la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, refuză în mod absolut ideea de „egalitate a confesiunilor” și nu poate concepe unitatea Bisericii ca o reajustare interconfesională. În acest spirit, unitatea căutată în Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu poate fi simplu produsul acordurilor teologice, Dumnezeu cheamă orice creștin la unitatea de credință, așa cum aceasta e trăită în misterul și în tradiția din sânul Bisericii Ortodoxe” („Episkepsis”, nr. 366, 15.12.1986, p. 15).

Puncte cardinale ale Ortodoxiei

1. Ortodoxia este legată direct de istoria și originea creștinismului. Fără Tradiția ortodoxă, istoria și doctrina creștinismului ar fi incomplete și insuficiente. Ea face din păstrarea Tradiției apostolice comune din epoca de consolidare a creștinismului (secolele I-IV) vocația ei principală. La un moment dat în istorie, creștinismul a cunoscut dislocări grave. De pildă, schisma dintre Constantinopol, centrul Bisericii Răsăritene și Roma, centrul Bisericii Apusene, care s-a produs în anul 1054; Reforma protestantă din secolul XVI; organizarea separată a mișcărilor evanghelice în secolul XIX. Or, Ortodoxia n-a fost atinsă de aceste dislocări istorice, de aceea se crede că este în stare să dea mărturie despre creștinismul de origine apostolică, patristică, în cadrul mișcării ecumenice.

2. Ortodoxia crede că Biserica nedespărțită a primului mileniu constituie un punct de referință crucial al refacerii unității creștinilor separați de istorie. Din primul mileniu învățăm că a existat un

consens spre o anumită ierarhie istorică a Bisericilor, unele de origine apostolică. De pildă, Biserica Romei, venerată ca fiind de origine apostolică, a fost recunoscută ca având un primat de onoare în rândul celorlalte Biserici. Marile centre patriarhale, inclusiv Roma, au promovat practica Sinoadelor ecumenice pentru a rezolva problemele de credință, deși fiecare provincie avea libertate în ce privește tradițiile liturgice și regulile canonice. Împotriva acestei practici și fără consensul Bisericii Răsăritene, Conciliul episcopilor romano-catolici de la Vatican, în 1870, a atribuit episcopului de Roma dreptul de jurisdicție universală și facultatea de a nu greși în materie de credință.

În rândul Bisericilor Ortodoxe, după separarea Răsăritului de Occident, în 1054, Patriarhia de Constantinopol are un rol ecumenic onorific, dar, în fond, ea este o Biserică locală deci fără drept de jurisdicție asupra altor Biserici locale, care sunt autonome și autocefale, dar interdependente. De altfel, patriarhul ecumenic este ales de un sinod local, nu de un sinod panortodox. Rolul lui de etnarh - adică de responsabil pentru națiunile creștine din Imperiul otoman - a încetat odată cu destrămarea imperiului și cu formarea statelor naționale.

3. Ortodoxia constată că în centrul divergențelor interconfesionale, ecumenice, stă misterul Bisericii, o realitate istorică, actuală, în care lumea care va să vină, Împărăția lui Dumnezeu, este deja prezentă în mod sacramental. În general, creștinismul răsăritean n-a formulat și n-a pronunțat doctrine definitive despre Biserică. Ca și în domeniul hristologie, ea a preferat limbajul autinomie, paradoxal, apofatic. Tradiția acumulează diverse interpretări ale textelor biblice despre Biserică, verifică diferite experiențe ecleziale, corespunzătoare istoriei Bisericii. Fiecare epocă are accentul ei ecleziologic, cu toate că esența dogmei este identică. Ortodoxia subliniază învățătura că prin Biserică Iisus revelează, exprimă și realizează în mod văzut planul lui Dumnezeu cu privire la destinul final al lumii. Ea are, în perspectivă, misterul umanității în totalitatea ei, potrivit cu misterul comunității Sfintei Treimi. Acest plan este celebrat în Euharistie. Euharistia arată cel mai bine care este natura și rolul Bisericii, ce importanță are apartenența la Biserică.

4. Pentru ortodocși, unitatea creștină este însăși comuniunea (koinonia) de Biserici locale (sau par-

ticulare), unite prin mărturisirea credinței apostolice transmise, în Tradiție, în Biserici, care se manifestă în celebrarea Euharistiei, în amintirea lui Iisus Hristos, care slujesc împreună slințirea și transformarea lumii. Biserica locală este „catolică” deoarece se integrează în comuniunea universală prin mărturia apostolică a episcopilor locali. Colegialitatea episcopilor - conciliaritatea - exprimă unitatea de credință și de viață sacramentală a acestor Biserici locale.

5. Ortodoxia este, de asemenea, un factor de istorie a unui popor sau a unei națiuni. În cazul multor țări din Orientul Mijlociu, Europa Centrală și Răsăriteană, istoria unei națiuni nu poate fi înțeleasă fără istoria unei Biserici locale. Ortodoxia a apărut totdeauna „sistemul polifonic” în care fiecare Biserică locală își păstrează identitatea ei etnică și culturală, misiunea ei specifică. Fiind autonomă și autocefală - cu teritoriu limitat și sinod propriu - orice Biserică locală este un prototip în sânul unei comuniuni universale.

6. Care este aportul Ortodoxiei la Teologia ecumenică?

Ortodoxia are dimensiuni teologice cristalizate, care sunt evidente și valabile mereu. Să enunțăm câteva:

- o **hristologie** combinată cu o **pneumatologie dinamică**, după care concretizarea istorică a mântuirii este opera („economia”) Duhului Sfânt. Duhul nu poate fi ocolit, nici Biserica, deoarece ea este deja prezentă la Cincizecime, inaugurând Împărăția lui Dumnezeu;

- o **soteriologie** care concepe mântuirea ca o transfigurare a umanului, împlinită în îndumnezeire, adică în comuniunea dintre energiile necreate și libertatea omului, punctul de plecare fiind întruparea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu și Jertfa celui răstignit și înviat;

- o **mariologie echilibrată**, care, fondată pe texte explicite ale Bibliei, o aduce pe Maria, Mama Domnului, ca exemplu de realizare personală a îndumnezeirii în „comuniunea sfinților”;

- o **teologie sacramentală** foarte largă, în care Taina nu este împede și vizibilă la prima vedere, pentru că misterul este partea ei proprie.

Tradiția și teologia ortodoxă au predicat și explorat continuu mari teme ca: fața lui Dumnezeu în umanitate, Duhul Sfânt în creație, noua creație în Logosul lui Dumnezeu întrupat, sintaxa ma-

teriei și a Duhului în Întrupare, comuniunea în Dumnezeu-Treime, Schimbarea la Față și eternizarea umanului prin energiile divine necreate.

B. Accente specifice ale Teologiei dogmatice

1. Epistemologia teologică. Teologia tradițională a făcut o distincție între fața **ad intra** a lui Dumnezeu, adică ființa absolută, veșnică, nevăzută, care se cauzează și se realizează în Sine fără participare externă, și fața **ad extra**, adică Dumnezeu care creează lumea văzută în vederea unei împliniri, ce nu e dată acesteia din eternitate, ci care se realizează fiindcă El o vrea și o lucrează. Care este raportul dintre transcendență și imanență, dintre supranatural și natural?

Pe de o parte, ființa lui Dumnezeu, transcendentă, nevăzută, eternă, care își are originea în Sine, care cunoaște o autorealizare ontologică, rămâne inaccesibilă, este mai presus de ființă și de lume. Perceperea lui Dumnezeu așa cum El este („Eu sunt Cel Ce sunt”) și în măsura în care Se revelează este dăruită sfinților. Pe de altă parte, Dumnezeu nu este o substanță impersonală (teismul). Deși incognoscibil după ființa Sa, Dumnezeu nu este un anonim. El e o ființă personală. Care iese din Sine, revelează forțele de origine ale creației și destinul ultim al lumii. Astfel, Dumnezeu a creat lumea văzută a ingerilor și universul văzut din nimic. Lumea creată (materia inertă, structura psibică, realitatea biologică) nu este reflexul sau manifestarea ființei divine (nici a ipostazelor Sfintei Treimi, care nu sunt creaturi). Lucrearea lui Dumnezeu **ad extra**, în timp și spațiu se face prin energiile divine necreate: Universul este efectul acestor energii. Desigur, există o diferență ireductibilă între creat și necreat, între divin și uman. Dar Dumnezeu a pus în lumea naturală, prin energiile Sale, o mișcare spre supranatural, un elan spre împlinire ontologică, o aspirație spre asemănare cu Dumnezeu. Omul este o simbioză între spiritual și material, sufletul fiind nemuritor și reprezintă „chipul lui Dumnezeu în persoana umană”. Dar creația nu ia drumul final, din cauza lui Adam, care a eșuat în propria lui realizare ontologică. El are conștiința eșecului devenirii, al împlinirii materiei create. După cădere, Adam primește făgăduința că finalitatea umanului nu e

pierdută. Realizarea umanului, care a eșuat în Vechiul Adam, va fi împlinită de Noul Adam, Care îl asumă în propria Sa persoană divină. În Întruparea Sa, Iisus Hristos a luat umanitatea lui Adam fără păcat, pe care a îndumnezeit-o.

Care sunt implicațiile epistemologice?

a) Teologia ortodoxă recunoaște valoarea revelatorie a creației și a spiritului uman. Pe o anumită treaptă a cunoașterii, metafizica este necesară (ca și cercetările științifice), deoarece nu exclude, ci provoacă experiența interioară, existențială, **apofatismul**. Maxim Mărturisitorul (581-662) și mai recent, Părintele Stăniloae (1903-1993) au scris pagini unice despre calitatea cognitivă a catafatismului, a logicii și a apologeticii. Creația nu este opacă, ci reflectă puterea lui Dumnezeu. Rațiunea este un instrument de cunoaștere, dar n-are putere de a schimba realitatea, de a o îndumnezei.

b) Cu această încredere în puterea cognitivă a rațiunii umane și a cercetărilor științifice, teologia n-a acceptat intelectualismul apologeticii, adică epuizarea rațiunii în formularea unor dovezi despre existența lui Dumnezeu. Ortodoxia n-a insistat să formuleze argumente și concepții raționale despre Dumnezeu. Ea a respins panteismul, concepția eare-L identifică pe Dumnezeu cu creația, și care conduce, în fond, la necunoașterea lui Dumnezeu și la idolatrie.

c) Concepția ontologică ortodoxă nu a acceptat concepțiile substanțialiste occidentale, după care supranaturalul, harul, ar fi o anexă creată a naturalului. După aceste teologii, fie catolice, fie reformate, supranaturalul respectă naturalul, dar îl ocolește, îl ignoră. Dumnezeu asumă creatul dar nu-l împlinește. Creația rămâne pe același plan contingent, nu este depășită. Harul poate să adauge ceva – **consubstanțiere** (teologia protestantă) sau **transsubstanțiere** (teologia catolică). Lumea e lăsată în mâna Providenței. După teologiile occidentale, Trupul nu este asumat de Hristos (Calvin nu acceptă ubicuitatea Trupului lui Hristos). Harul n-a anulat acest hiatus. Iisus Hristos tratează lumea de la distanță, nu o ia asupra Sa, nu restaurează fractura dintre om și Dumnezeu, dintre lume și Împărăție (Augustin și Calvin vorbesc de o „*Biserica invizibilă*”).

Ortodoxia crede că natura și harul nu trebuie să fie separate pe plan ontologic. Dumnezeu nu lasă lumea în planul creat, la punctul zero. El nu adaugă nimic, dar o asumă, o schimbă prin bine, o

transfigurează. Nu e vorba de pierderea lui Dumnezeu în creație (panteism), nici de fuziune mistică între creat și necreat, nici de dualism. Prin energiile Sale divine, Dumnezeu împlinește umanul, îl face transparent, îi dă calități eterne.

2. Pantocratorul asumă creația ce-I aparține.

„Ființa supremă” este transcendentă și lumea contingentă. Dar Dumnezeu „iese” din Sine prin energiile necreate, iar prin acestea nu lasă lumea încercenită în planul creat. El nu adaugă nimic lumii, ci o asumă și o transfigurează, o enipostiază în Persoana Fiului Său, Care S-a făcut trup. Nu e vorba nici de pierderea lui Dumnezeu în lumea creată, nici de fuziunea mistică între creat și necreat. Această comuniune ontologică este cheia Evangheliei, a creștinismului. Izbucnirea a divinității în istorie, ca figură ipostatică, ca umanitate transfigurată. Locul teologului este acolo unde Cuvântul Se face trup (In. 1, 14), unde creația se întâlnește față către față cu Creatorul, acolo unde se face trecerea și împlinirea (enipostazierea) umanului în eternitatea lui Dumnezeu.

Cu toate schemele dihotomiste impuse în numele modernității și a secularismului: școala este laică, cultura e sincrétistă, Biserica este religioasă, știința este independentă de credință, umanismul este secular etc., problema raportului între ceea ce știm despre originea omului și univers și credința în Dumnezeu este de actualitate. Problema religioasă: sensul istoriei, realitatea ultimă și experiența ei, persoană și univers, rămâne universală și permanentă, chiar dacă aceasta nu mai ia forma disputelor din trecut dintre evoluționiști (adeptii teoriei lui Darwin) și creaționiști (adeptii referatului biblic despre creație din Facere).

Teologia a susținut totdeauna că universul, istoria n-au consistență și sens fără Dumnezeu. Problema principală pentru teologia răsăriteană n-a fost existența sau neexistența lui Dumnezeu și a creației Lui. Căci universul - care nu există din eternitate și care nu există fără Dumnezeu - este chemat la o realizare, la o plinire ontologică, dar, în același timp, el poate să eșueze în această realizare. Omul, creația în libertatea ei, poate să aleagă neființa.

Raportul lui Dumnezeu cu lumea contingentă a fost explicat în mai multe feluri:

a) Teologia vorbește de ființa lui Dumnezeu, transcendentă, invizibilă, eternă, care își are originea în Sine, înaccessibilă, care cunoaște o auto-realizare ontologică;

b) Teologia vorbește de energiile divine necreate, o revărsare dinamică și activă a ființei, la mîna participabilă, „sensibilă”, în care se manifestă puterea lui Dumnezeu, în realitatea creației istorice. Omul „participă” la ființa lui Dumnezeu prin energiile Sale;

c) Teologia afirmă natura creată, care constă în realitatea materială, spațio-temporală. Divinul și umanul nu se amestecă. Nu există analogia entium. Care e relația între a, b și c?

Pe de o parte, ființa apofatică a lui Dumnezeu este un mister înaccessibil de autorealizare, care depășește orice cunoaștere teologică și rațională. Pe de altă parte, energiile divine se revărsă etern (nu ființa) fără să se contopească cu creația, din care modelează lumea și istoria. Datorită inter-acțiunii energiilor divine, creatoare, pronatoare și îndumnezeitoare, substanța spațio-temporală devine transparentă. Energiile nu schimbă natura creată și nici nu se contopesc cu ea, dar acestea o transfigurează. Harul nu este deci substanțial, ci transfigurator. Astfel, se evită panteismul și fuziunea mistică, astfel este posibilă experiența personală a lui Dumnezeu. Astfel, orice percepere și participare a lui Dumnezeu este energetică, adică este vorba de experiența luminii necreate, prin contemplare, nu prin asimilare.

3. Ființa umană - Chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 26) - fața pământească a unei realități transcendente, universale. Aceasta se vede, mai ales, din faptul că structura psiho-somatică nu e o definiție completă a omului. Omul e un mister, o perihoreză a trupului și a Duhului lui Dumnezeu, o „creație nouă”. Medicina, știința pot reface și vindeca structura psiho-somatică, dar nu pot percepe misterul persoanei. Fără mister, omul este o experiență paranormală. În fața misterului, creatul este creat fallibil.

De asemenea, persoana umană este îmbrăcată în „tunici de piele” (Fac. 3, 21), adică viața exterioară, animală, biologică, stratul adăugat naturii umane. Natura, spațiul, „îmbrăcămintea” biologică, bună în sine, devin sursă de alunecare în păcat, prin aservirea sufletului omului în pasiunile exterioare. Aceste „tunici de piele” poartă în ele mortalitatea, de aceea ele atrag și moartea sufletului, a doua moarte. Dezbrăcat de aceste tunici, omul devine o „făptură nouă”. De aceea, problema trupului, a umanului, este capitală pentru credință ca și pentru știință. Ambele stau înaintea

eternității: eternizarea umanului în Dumnezeu, în ființă sau eternizarea umanului în haos, în neființă.

Omul a încercat odată împlinirea sa ontologică, dar a ratat-o. Astfel, Adam, în dorința de a ajunge la Dumnezeu, în loc să ajungă la Dumnezeu ca subiect în relație și mediator al creației, se lasă asimilat de natură, dându-i acesteia rolul pe care-l avea Dumnezeu. Ființă rațională, prin natura sa, omul dă o altă direcție existenței sale, cedând creației capacitatea de a-l asimila. Natura deci postiază umanul, devine subiectul acestuia. Omul remiță la vocația lui de origine, asemănarea cu Dumnezeu, devenind robul naturii create. În acest eșec omul angajează tot universul, de aceea legea naturală nu mai are rostul ei. În această stare vine Legea, care nu e în natură, dar care o înlocuiește.

Rolul libertății omului în devenirea și în viitorul universului este deci capital. Deșirarea voluntară a legăturii ontologice cu Dumnezeu împinge omul spre neființă, haos, moarte. Creatura, adusă la existență de Dumnezeu din nimic, cade într-o lume muritoare. Iar omul s-a închis în sine, devine autonom, un individ natural care poartă o mască.

Omul ratează viitorul lui, împlinirea sa ontologică, dar nu distruge total natura lui, care nu e opusă lui Dumnezeu. El vrea să refacă „plecarea” spre Dumnezeu. Își dă seama că devenirea naturală nu este posibilă, păcatul fiind o mișcare „*contra firii*”. Este tentat să supraviețuiască negând cauza morții. Este disponibil pentru Dumnezeu, dar își dă seama că nu are suficientă energie pentru a amula „accidentul” păcatului care i-a pervertit elanul spre Dumnezeu. Aici intervine Dumnezeu și intră în condiția omului să o restaureze. Dumnezeu nu vrea să răscumpere lumea și umanitatea de la distanță, prin intermediul unui factor extern, ci prin prezența și slujirea Lui personală, în mijlocul oamenilor. Și nici fără conlucrarea liberă a omului, pentru ca astfel omul să fie conștient că poate să devină „*asemenea lui Dumnezeu*”, poate să realizeze liber transfigurarea creației și transformarea istoriei.

În fine, păcatul, în teologia ortodoxă, nu este o greșală morală, transgresarea unei ordini și discipline. Păcatul este o deformare ontologică, o desfigurare a omului, devenind un individ natural, fără chip, o mască (persona). Prin păcatul originar, omul se plasează și în afara lui Dumnezeu: după

cădere, el se află în afară de grădina Edenului, la distanță, adică în cosmosul spațio-temporal supus neființei și morții; dar și contra naturii sale proprii, deoarece harul divin era co-natural firii sale de origine. Din dorința de „a deveni Dumnezeu”, fără Dumnezeu și împotriva Lui, Adam depășește limita dincolo de care se află neantul, neființa, moartea. Dar, întrucât nu ține de natura omului (Adam nu păcătuiește din cauza naturii, ci e un act liber, personal, inteligent), păcatul rămâne un „*accident*” istoric al umanității.

Deși pervertește în mod cert și radical firea omului, păcatul nu distruge sufletul vieții animale, biologice, exterioare omului, simbolul pasiunilor cărora omul le devine sclav, al stricăciunii, al morții. Natura devine păcat nu în substanța ei, ci în funcția ei de a domina omul, de a fi subiectul omului și nu supusă lui. De aceea, nici pesimism antropologic - teologia ortodoxă nu admite ideea origenistă că trupul ar fi închisoarea sufletului, nici teocentrism absolut, care ar face inutilă grija de mântuire, nici tentația de a supraviețui negând cauza morții sau distrugându-l pe aproapele (Fac. 4, 8-10).

Omul încearcă a doua oară această realizare ontologică. De data aceasta o face în Persoana Noului Adam, care duce umanul la scopul lui ultim. Căci, în unirea perihoretică realizată în Iisus Hristos, firea umană nu este nici distrusă, nici micșorată, dar nici lăsată în autonomia ei, ci asumată în Ipostasul divin al Fiului, iar prin această este transformată din interior, adică dusă la împlinire. Realizarea ontologică a omului este rodul unei mediații ontologice care se produce în unirea ipostatică, în Persoana lui Hristos. Transformarea lumii, răscumpărarea istoriei este posibilă numai prin concretizarea istorică a acestei uniri perihoretice, în care Dumnezeu însuși asumă personal umanul în eternitate și-l îndumnezeiește.

4. Teologia și iconomia. Dogmatica ortodoxă n-a separat *theologia* - învățătura despre Dumnezeu în Sine (Theos). În esența și în existența Lui absolută și eternă, de *oikonomia*, adică doctrina despre Revelația permanentă a lui Dumnezeu, despre Logos și Întruparea Lui personală din cauza iubirii sale „*pentru noi oamenii și mântuirea noastră*”. Planul existențial și planul soteriologic sunt nedespărțite. Căci crearea lumii, în timp, prin cuvântul lui Dumnezeu și recrearea ei, prin Întruparea și prin Jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat

sunt evenimente revelatoare complementare și de aceeași valoare. „Dedicându-ne teologiei să nu disprețim deci planul dumnezeiesc al mântuirii”, zice Vasile cel Mare, Dumnezeu Creatorul universului este unul și același cu Dumnezeu Mântuitorul. Contra lui Marcion care susținea că un Dumnezeu a dat lui Moise Legea și alt Dumnezeu a dat Apostolilor Evanghelia, Biserica a respins ideea despre doi dumnezei, unul drept al proorocilor și al Legii și altul bun al lui Iisus Hristos. Dumnezeu, creatorul lumii, dătătorul Legii și Cel Întrupat și revelat în Evanghelii, este unul, singurul și același Dumnezeu (Mt. 22, 32; F.A. 3, 13; 4, 24-25).

Biserica, în primele secole, a depus un mare efort pentru a stabili corect credința în Dumnezeu - Sfânta Treime, despre natura, Persoanele și manifestările Treimii. Ea a răspuns celor două tendințe de la început: cea de origine iudaică, monoteistă, care accepta unicitatea lui Dumnezeu, dar nu cunoștea distincția și rolul Persoanelor și cea a religiilor politeiste, care confundau creatorul cu creația. Împotriva concepției despre un Dumnezeu static, inert, Ortodoxia a admis o concepție dinamică despre Sfânta Treime, comuniune de persoane care se află în permanentă mișcare și acțiune.

Ortodoxia a subscris în cele din urmă la doctrina că Dumnezeu - Sfânta Treime există ca unitate sau comunitate de ființă și voință („marele sfat” - Is. 9, 5), dar subzistă ca persoane sau ipostase diferite: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh. Există o singură ființă a Dumnezeirii, dar ea se mișcă în trei Persoane Care au atribute proprii fiecareia. Modul de existență și de mișcare sau proprietatea specifică a Tatălui este nenașterea, paternitatea, **monarhia**; cea a Fiului, nașterea din persoana Tatălui; a Duhului, purcederea din Tatăl. Ortodoxia a pus accent deosebit pe rolul celor trei Persoane în economia mântuirii: „Drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la Duhul cel Unul, (trece) prin Fiul cel Unul (și ajunge) la Tatăl cel Unul. Și invers: bunătatea, sfințenia și demnitatea împăratească (pornesc) de la Tatăl, (trece) prin Fiul cel Unul și ajung la Duhul”. (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XVIII, PSB 12, București: EIB 1988, p.62). Și aici se vede că principiul trinitar este un principiu de mișcare, de coerență și de acțiune.

Iconomia înglobează mai multe doctrine: despre Întrupare, deci și despre om și Fecioara Maria, despre mântuire prin cruce, prin „vârsarea sângelui”, despre Înviere și îndumnezeire. Cuvântul lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, coetern și de o ființă cu Tatăl, S-a lăcut trup. Întruparea arată înainte de orice voința lui Dumnezeu de a acționa pentru a înnoi lumea. Ca să nu fie arsă umanitatea la vederea Dumnezeirii Sale, Cuvântul Și-a ascuns slava Sa sub acoperământul trupului prin care a comunicat cu oamenii ca un om. S-a făcut om pentru noi „ca să vindece pe asemenea cu asemenea, sufletul cu suflet, trupul cu trup” („Filocalia” 9, p. 481). Lumină din lumina Tatălui, Fiul Și-a asumat umanitatea noastră în persoana Sa, constituind nucleul divino-uman, cea mai mare minune a istoriei. Asumând umanitatea integrală și reală, Iisus Hristos, unul din Treime, își face proprie starea păcătoasă a omului, pe care o transformă prin Crucea și Învierea Lui, făcând din omul căzut o nouă creație. Smulsă din iad, prin coborârea acolo a lui Hristos, spălată prin vârsarea sângelui lui Iisus, natura umană este înfiată, așezată într-o stare mai presus de firea ei. Nucleul teandric (umanitatea+Dumnezeirea) al lui Iisus Hristos este baza înfierii și îndumnezeirii, baza divino-umanismului creștin.

Înălțându-Se la cer, Mântuitorul Hristos n-a părăsit Biserica pelerină din care a făcut Trupul Lui. După Înviere, întărind colegiul Apostolilor, i-a trimis pe discipoli Săi să fie martori Lui până la marginea lumii, să predice Evanghelia, să predice Botezul în numele Sfintei Treimi, să organizeze comunități în jurul Euharistiei, consacrate slujirii fraților (F.A. 2, 38-47). El a luat inițiativa să rămână prezent printre noi prin intermediul Euharistiei. Taina în care se comemorează întreaga Sa viață și operă, de la Întrupare la a doua venire (1 Cor. 11, 23-27). hrana ucenicilor Lui este pâinea care s-a coborât din cer și a dăruit lumii viață. De la Cincizecime, aerul pe care-l respiră discipolii lui Hristos, măduarele Bisericii, este Duhul Sfânt (1 Cor. 12, 13).

În explicarea dogmei trinitare, teologia ortodoxă recunoaște mai întâi Persoanele Sfintei Treimi: Fiul și Duhul Sfânt în jurul Tatălui și apoi natura divină comună, pe care fiecare Persoană o are în întregime, dar în mod distinct. Ființa transcendentă, care subzistă în Sine, este trinitară (veea ce nu înseamnă triteism - trei Dumnezei), ei o

Treime de Persoane. Dumnezeu nu este o monadă personală, care se manifestă sau se realizează sub diferite moduri (modalism). Ființa nu există fără persoane (ipostaze), nici invers. (Am văzut că dinamica internă, comuniunea dintre Ființă și ipostaze se numește perihoreză). Persoanele nu se amestecă, dar nu se confundă cu aceasta. Fiecare o conține în mod diferit: Tatăl este nenăscut, Fiul născut din Tatăl, Duhul Sfânt purcede din Tatăl. De ce sunt importante aceste precizări? Deoarece teza occidentală, formulată de Augustin, pleacă mai întâi Ființa divină și apoi manifestările acesteia, adică propriu-zis, relațiile dintre persoane.

De asemenea, ca metodă de lucru, teologia ortodoxă pleacă de la economia lui Dumnezeu în lume, pentru a mărturisi misterul lui Dumnezeu (teologia apofatică). Mai precis, pleacă de la planul lui Dumnezeu de a mântui lumea în Întruparea sa în Jertfa lui Iisus Hristos și se întreabă cum poate omul să se înscrie în acest plan. Sau: punctul de plecare este concretizarea și realizarea acestui plan (istoria mântuirii) în Iisus Hristos. De aceea, interpretarea istoriei este inversă: de la scop la origine, de la eshatologie la istorie, de la umanitatea înviată a lui Hristos la umanitatea căzută a lui Adam, de la Noua creație la prima creație. Pentru teologia ortodoxă întrebarea principală este: Cine este Iisus Hristos, cu alte cuvinte pune la început Întruparea, nu Crucea și Jertfa. Teologia occidentală pornește de la lume pentru a ajunge la Dumnezeu, de aceea omul caută să-L întâlnească pe Dumnezeu în ea (Augustin) și se întreabă în ce fel ajunge la El.

5. Iisus Hristos: Întruparea și Răscumpărarea. Întruparea lui Dumnezeu, cea mai mare minune cunoscută de istorie (Atanasie cel Mare), este posibilă din cauza „condescendenței” lui Dumnezeu. Dumnezeu S-a întrupat din cauza iubirii Lui față de „chipul” Său creat. Istoric, Întruparea sau economia stă în legătură cu eșecul lui Adam de a duce umanitatea sa și universul creat la împlinirea lor transcendentă, la realizarea lor ontologică deplină. Prezența istorică a lui Dumnezeu nu poate fi negată sub pretextul că Dumnezeu este Dumnezeu numai dacă stă la distanță, având o natură eterogenă de cea creată. În Legământul Său, chiar de la început, Dumnezeu, Care este iubire S-a legat de destinul omului, ca să nu-l lase să cadă în neînțelegere și să perpetueze răul, moartea,

Singura cale de a realiza omul era să-și facă proprii cele ale naturii umane.

Întruparea mai arată că unirea ontologică dintre Dumnezeu și uman este posibilă fără amestecare și confuzie. Cuvântul, a doua Persoană a Treimii, își asumă, recapitulează în subiectul Său firea umană cu toate însușirile ei, fără să renunțe la firea Sa divină distinctă, fără să o schimbe pe cea asumată. În această enipostaziere, Iisus Hristos ia pe seama Sa umanitatea creată, n-o lasă în starea ei veche, ci face din ea o fire transfigurată. Apare deci o nouă realitate: umanitatea transfigurată. Nu există analogii adecvate pentru a descrie aceasta (ceea ce este fața omului pentru corpul său, armonia pentru muzică).

Această mediație-comuniune ontologică prin trupul uman arată că există un destin, un mister al universului (despre care vorbește cosmologia teologică). Trupul este deci un mijloc de împlinire ontologică. A nega îndumnezeirea sfinților și transfigurarea materiei, rolul trupului sfânt al Fecioarei Maria sau a spune că Euharistia nu constă în prefăcerea materiei pâinii și vinului sau că Duhul lucrează „în secret” („Biserica invizibilă”), sub aparențe materiale, exterioare, înseamnă a sustrage trupului această funcție soteriologică, a subestima rolul acestuia în raport cu economia divină. Întruparea mai arată că mântuirea este dăruită fiecăruia care poartă natura umană.

Consistența ontologică dintre Dumnezeu și om, realizată în persoana Fiului lui Dumnezeu Întrupat, Iisus Hristos, este ipostatică, nu fizică. Mântuirea nu este o juxtapunere de substanțe. Umanul, corporalitatea umană, trupul nu mai este o simplă realitate materială, deoarece este asumat și transformat în ipostasul lui Hristos. A apărut o umanitate transfigurată! Datorită acesteia, mântuirea este concepută ca participare la viața lui Dumnezeu, care devine transparentă prin energiile divine transmise prin Duhul Sfânt. Prin analogie cu Întruparea ipostatică a Fiului, a apărut o realitate „teandrică”, aceea a sfinților în care se concretizează actul mântuirii, ea mișcare a omului spre Dumnezeu. Așa se explică transfigurarea Maicii Domnului, Născătoare de Dumnezeu, moaștele martirilor și ale sfinților, icoanele și simbolurile sacre. În această relație fundamentală ontologică, nici Dumnezeu, nici omul nu pierd alteritatea lor. Cum energiile divine sunt necreate, atemporale și aspațiale, cel care se împărtășește de

ele primește aceste calități. Omul iese din condiția temporal-spațială, adică din condiția morții și intră în condiția lumii eterne. Aceasta este marea trecere (sau paște) de la moarte la viață, de la timp și spațiu (simbolizate prin mormântul lui Iisus) la eternitate. De aceea, toată teologia ortodoxă este cuprinsă în „Iristos a înviat”, care este un strigăt și un angajament contra morții, pentru viață, contra mormântului (simbolul timpului și spațiului), pentru eternitate.

Occidentul - catolicism și protestantism - n-a reținut dimensiunea ontologică a mântuirii. Protestanții au reținut doctrina justificării (imputarea dreptății lui Hristos) contra legalismului romano-catolic, care concepe Răscumpărarea ca un act juridic. Desigur, această polarizare este mult mai nuanțată azi, totuși nu s-a făcut o mai mare apropiere față de punctul de vedere ortodox. La fel și în ce privește concretizarea personală a Răscumpărării. Dezbaterea: mântuirea prin fapte, mântuirea prin credință, n-a preocupat Tradiția răsăriteană. Punctul ei de plecare este acesta: centralitatea harului lui Dumnezeu în dinamica mântuirii, realizată în momente și acțiuni sinergice. Nu există, deci, etică separată de harul divin (separarea ar duce la teoria meritelor - „a face pentru a fi”), nici mântuire fără etică, cum pretinde teologia justificării: „a nu face pentru a fi”. Mântuirea prin fapte, prin „a face” a dus la crispă moralistă, după cum „justificarea prin credință” a dus la obsesia etică (care devine pietism).

Această atitudine față de natura mântuirii particulare a fost înțeleasă mai bine în secolul XIV, când s-a discutat problema raportului dintre transcendența absolută a lui Dumnezeu și posibilitatea omului de a se uni cu El. În controversa aceasta s-a angajat Grigorie Palama împotriva teologilor latini (Varlaam și Akindin), care susțineau că mântuirea constă în adăugarea harului creat de Dumnezeu la natura omului. Grigorie Palama răspunde că mântuirea constă în participarea omului la energiile divine necreate, prin care el înțelegea lucrările sau actele ființei divine, mișcarea sau elanul lui Dumnezeu spre creație. Energiile divine nu se confundă cu esența divină, nu sunt nici o divinitate subordonată lui Dumnezeu (diteism), nici efectul unei cauze, nici o realitate metafizică, abstractă. Energiile constituie o realitate ontologică și se manifestă ca lumină. Experiența lor e posibilă, dar nu poate fi descrisă cu concepte analogice.

Este clar că teologia energiilor divine necreate împarte creștinismul în două, deoarece ea are consecințe pentru înțelegerea altor doctrine: Răscumpărarea, Taină, Biserică, etică, cultură. Dimplică, există consecințe pe plan sacramental, instituțional. În lipsa unei teologii a îndumnezeirii („natura transfigurată”), Tradiția occidentală s-a orientat spre substanțialism (supranatural) sau spre spiritualism. Supranaturalul este adăugat naturalului, care rămâne neschimbat (de unde exodul de instituționalizare) sau este separat de natură (de unde separarea Providenței de Răscumpărare prin „cele două împărății”). În nici una din aceste concepții despre sacru (supranatural) nu e vorba de asumarea creației, de depășirea ei. Creația sau rămâne pe același plan sau i se adaugă ceva (de unde activism fără sens ontologic). Cel mai bine se vede aceasta în teologia euharistiei: transsubstanțiere - substanțialism supranatural (teologii scolastici), consubstanțiere - substanțialismul dialectic (Luther), spiritualizare sau mărturie (Zwingli, Bisericile evanghelice). Or, energiile divine nu zboară pe deasupra materiei și a trupului, de aceea interacțiunea harului e totdeauna sacramentală.

De asemenea, pe plan moral, pentru ortodocși „a face” înseamnă a te înscrie activ și liber în direcția și în programul lui Dumnezeu, în mișcarea naturii răscumpărate spre transfigurare. Prin urmare, etica lasă un mare loc liberului arbitru, libertății de a coopera cu Dumnezeu. Voia omului poate alege liber binele, dar nu-l poate împlini fără harul lui Dumnezeu (Augustin: omul poate să voiască, dar a voi binele este un har). Nimeni nu e sigur de mântuire (teoria predestinației), nici sfinți. În aceste condiții, etica are o valoare ontologică (la fel și estetica, arta, muzica, filozofia, pe măsura în care activitatea artistică, meditația filozofică, creația lirică etc., creează condiții pentru împlinirea divină a creatului). Morala nu are nevoie de un exemplu exterior pe care să-l imite, căci nu este o imitație naturală, supunere la un model etic. Căci numai Duhul, Care vine de sus și regenerează omul, este „conform” cu Hristos. Imitarea lui Hristos se face prin a fi disponibil Duhului.

6. Mântuirea omului - îndumnezeirea - ca sinergie. Una din învățăturile esențiale ale creștinismului este aceea că mântuirea este rodul acestei sinergii dialectice, adică confluența tainică dintre harul lui Dumnezeu și răspunsul omului. Dumnezeu este suveran și atotputernic, dar El nu vrea să

mântuiească lumea fără participarea celui care este responsabil de căderea acesteia. În această conlucrare nu se poate cântări cât aparține omului, de aceea totul aparține lui Dumnezeu. Mântuirea este un dar. Nimeni nu poate spune cât aparține lui Dumnezeu. Mântuirea este o consecință a sinergiei. Sinergia are o paradigmă: întruparea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu, mai precis, unirea perihoretică a firii divine cu firea umană în Persoana Sa. Cine nu crede în una, nu crede nici în cealaltă. Adică, pe lângă echilibrul ipostatic dintre Fiul și Duhul Sfânt (care în fond este un echilibru soteriologic: Fiul ne-a dat Duhul divin, iar omul i-a dat trupul uman; unul devine sarcofor, celălalt, pnevmatofor), intervine și echilibrul sinergie. Comuniunea ontologică dintre Dumnezeu și om nu este statică, formală, ci se concretizează pe plan personal prin conlucrarea (sinergia) dintre harul divin, necreat și libertatea omului. Nici o altă temă din spiritualitatea ortodoxă n-a fost tratată cu atâta pasiune ca cea a conviețuirii intime, misterioase dintre Cuvântul lui Dumnezeu și sufletul omului, comparată cu o nuntă fermecată.

Harul, care este o energie personală, dinamică și activă a Ființei lui Dumnezeu, vine în inima omului prin mijlocirea Duhului Sfânt Care poartă cu Sine sămânța credinței, dragostei și speranței în Iisus Hristos, generată de Jertfa și de Întruparea Acestuia. Sămânța are nevoie de pământ bun, curat, ca să germineze. Sinergia are, deci, două părți: una obiectivă, deoarece harul (care nu e accesibil prin natură) se dă prin Taie, pe cale sacramentală, și alta subiectivă, adică, participarea liberă a omului la viața lui Dumnezeu. În actul sinergiei, ambele părți intră în joc, dar un loc important îl are **liberul-arbitru**, deoarece libertatea umană nu este anulată de păcat. Omul este capabil de a accepta și de a refuza mântuirea oricând, căci mântuirea este conviețuire. Cum însă voința acceptă cu greu să se elibereze de păcat, Duhul Sfânt este totdeauna de partea omului, care cultivă libertatea omului ca acesta să creadă. Astfel, credinciosul devine instrumentul Duhului Sfânt, vrednic să facă lucruri mari. Nu este vorba aici de o dependență paralizantă. Credinciosul, spre deosebire de cel care nu crede, se luptă cu condiția sa de om, critică, tragică, infernală, uneori, ca persoană liberă și responsabilă, care acceptă iubirea lui Dumnezeu.

Astfel, mântuirea nu este o lucrare de la distanță, exterioară, printr-un terț intermediar, nici o umbră pe deasupra omului sau o suprapunere de

substanțe, ci o schimbare din interior, antrenată de harul divin într-o mișcare continuă spre plinitudine. Căci Duhul nu vine pentru a securiza omul în ordinea lui naturală („după trup”) sau a-l proteja în limitele sale empirice, ci pentru a-l introduce într-o altă ordine sau, mai bine zis, în misterul și libertatea lui Dumnezeu. În fața lui Dumnezeu nici o ordine umană nu este în sine ei suficientă, absolută și definitivă. Duhul intervine și schimbă această ordine creată (pâinea și vinul se transformă în mod real în Trupul și Sângele lui Hristos înviat), nu pentru a arăta că este atotșitor, ci pentru a duce la desăvârșire creația Sa. Dar această participare la darul și la sfințenia lui Dumnezeu se concretizează numai cu voința liberă și activă a celui care crede. Sinergia, interferența dintre har și libertate, implică asceză, lupta spirituală contra păcatului și răului care blochează voința. Viața credinciosului este ca o arenă a sfințeniei. Așadar, spre deosebire de Origen, care susținea că mântuirea constă în restabilirea tuturor în starea de la început, prin supunerea față de Creator realizată în Iisus Hristos, Biserica a preferat să vorbească de sinergie, de colaborare tainică între harul gratuit al lui Dumnezeu și ascultarea liberă a omului.

Desigur, ceva este harul lui Dumnezeu și altceva este libertatea omului, dar ele se mișcă una către cealaltă ca două forțe care se atrag într-o sinergie totală. „Când conducerea o ia Duhul și peste minte domnește iconomia Lui, Care Se face iconomia simțurilor și al gândurilor, libertatea este luată firii și atunci este condusă de cărmuirea Lui și nu mai conduce ea”. În această stare, firea nu mai are putere asupra libertății, ci e condusă de altă putere, mai presus de fire. Mântuirea devine, astfel, o simțire și o faptă a libertății care conduce creația și omul la „frumusețea originară”, la starea de la început.

Astfel, în concretizarea istorică a iconomiei (mântuirii) avem:

- Echilibrul ipostatic sau unirea ipostatică: natura umană este asumată de Ipostasa Fiului, pe care o unește cu cea divină și o îndumnezeiește;

- Echilibrul soteriologic: Iisus Hristos Unul din Treime Se aduce jertfă Tatălui în trupul Său;

- Echilibrul sinergie: harul lui Dumnezeu este eficace cu colaborarea libertății omului;

- Echilibrul sacramental: Hristos Se arată prin Duhul Sfânt în viața Bisericii, prin cuvânt și prin Taie;

- Echilibru eshatologic: în Împărăția lui Dumnezeu sfinți vor primi revărsarea Duhului peste ei, ca la Cincizecime.

7. Biserica pelerină. „Biserica lui Dumnezeu pelerină din Roma scrie Bisericii lui Dumnezeu pelerină în Corint” (Clement Romanul, *C. Corințeni*, Prefață). Biserica istorică - **Una Sancta** începe cu pogorârea peste Apostoli a Duhului Sfânt la Cincizecime. De aceea, Petru spune că „noi suntem martori cu Duhul Sfânt” (F.A. 5, 32). Ei sunt martori prin excelență ai lui Hristos: „Cine primește mărturia Lui?” (In. 3, 33). Grație misiunii lor, Biserica s-a răspândit la toate neamurile, ca o viță de vie. Deși plantată într-un timp determinat și la un loc fix, Iisus Hristos răstignit și înviat în Ierusalim, ea se întinde ca o plantă în toate direcțiile. Există deci o singură Biserică - Una Sancta la singular, există Biserici locale - la plural, toate având aceleași caractere în egală măsură: „unitatea, sfințenia, universalitatea, apostolicitatea”. În ce privește structura Bisericii, Tradiția ortodoxă a reținut caracterul sacramental al Hirotoniei (și jurisdicției) episcopului, precum și natura euharistică a Bisericii locale. Biserica este actuală, reală, în economia lui Dumnezeu, dar câtă vreme este „pe cale”, ea se construiește în istorie. Apostolul Pavel vorbește de edificarea istorică a Bisericii, care are o finalitate, un scop (*telos*) eshatologic (Efes, 4, 12).

Împărăția lui Dumnezeu a intrat deja în istorie prin Întruparea și prin Învierea lui Iisus Hristos. Cuvântul și Tainele sunt porți de intrare deschise pentru lumea viitoare, iar darurile Duhului Sfânt sunt binecuvântări anticipate ale Împărăției. Ca și pentru misterul lui Dumnezeu, nu există nime potrivit pentru lucrurile veacului ce va să vină. Ce este viața cea nemuritoare? Simțirea lui Dumnezeu! Câtă vreme este pe cale, pelerin, credinciosul stă la poarta Împărăției și se roagă. Există o judecată a istoriei și o triere a valorilor, în care ce e vrednic să dureze pentru veșnicie iese la suprafață. Cei drepti și sfinți vor lua cu ei dreptatea și sfințenia lor. Astfel, „nici viața de aici, nici cea de dincolo, nu pot da, una fără cealaltă, fericirea deplină sufletului omenesc”.

„Dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu” (Mc. 12, 17). Iisus recunoaște aici dualitatea (nu dualismul) și tensiunea dintre Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului, fără a le pune pe același plan.

Există o ierarhie a valorilor. Acolo unde cultul lui Dumnezeu este secundar sau absent, eșecul social este inevitabil. Iisus nu limitează deci viața creștină la o sferă „religioasă”, ci recunoaște morală civică, aceea a obligațiilor morale și sociale globale. A plăti taxele este un fel de participare la viața comunitară. Modul de a trăi al creștinilor (cf. Mc. 9, 42), așa cum se vede în comunitățile apostolice, este caracterizat prin generozitate și iubire de frați. În perioada patristică, ortopraxia este inseparabilă de ortodoxie. Biserica a ținut ca învățătura de credință (*omologhia*) să fie transformată nu numai într-un mod de viață (*evsebeia*), ci și într-un model de civilizație (*politeia*).

Parte din învățătura Bisericii este că Duhul Sfânt lucrează în multe alte domenii și moduri, de pildă, în domeniul religiilor. De unde, importanța dialogului cu oameni de alte credințe, pentru a afla semnificația lor teologică și practică. Biserica este incompletă fără lume, fără cealaltă parte a lucrării lui Dumnezeu în istorie. Care este rolul Ortodoxiei într-o societate secularizată? Ea s-a reținut să intre în arena luptelor politice ca o putere politică. Ea a preferat imaginea lui Iisus tâmăduitorul care vindecă organismul lumii prin propria Sa jertfă. De aceea, Euharistia inspiră „spiritualitate liturgică” și promovează o solidaritate bazată pe dreptate, pace, libertate, respectul față de creație.

Este important de subliniat că Ortodoxia pune spiritualitatea în legătură cu atitudinea omului față de creație și de propriul trup. Creația și umanul devin mijloace de relație cu Duhul lui Dumnezeu. Lumea este în proces de regenerare, de înnoire, proces care depinde de calitatea relației cu lumea, cu trupul, cu împărăția acestei lumi. Aici are un loc important **contemplația**, ca mijloc de a scruta creația în totalitatea și în profunzimea ei, aspațială și atemporală, și asceza, disciplina de a purifica trupul, pentru a-l face transparent pentru lumina și energia necreată. Trupul, umanul, este supus unui regim de timp și de spațiu, dar omul ca persoană e în afară de acest regim prin asceza lui.

Să mai spunem că, în spiritul ortodox, experiența lui Dumnezeu este inseparabilă de dragostea și de grija față de aproapele, de orice om. Acolo unde ființa umană este în joc, acolo trebuie să se afle creștinul și Biserica. Mântuirea are loc în trupul oamenilor, trupul lui Hristos-Biserica se construiește în trupul oamenilor. Ce este fericirea? A-L simți pe Dumnezeu în trupul altora!

8. „În loc să dezvolte un concept despre adevărul universal în termeni geografici sau culturali, tradiția Ortodoxă a adoptat o noțiune despre catolicitate sau adevăr „potrivit tuturor” care se exprimă în fiecare comunitate euharistică locală. Această înțelegere a fost modelată de lucrarea Duhului Sfânt Care ne călăuzește în mod continuu spre plinătatea adevărului.

Potrivit acestei percepții, catolicitatea credinței apostolice este experimentată și exprimată de către fiecare comunitate locală de credință, în propriul ei context particular.

Catolicitatea credinței apostolice nu este nici pusă în pericol, nici compromisă atunci când Biserica răspunde situațiilor diverse. Dimpotrivă, Biserica trăiește și împlinește, de fapt, credința apostolică numai atunci când ea arată compasiune și solidaritate față de lumea lui Dumnezeu în diferite epoci și locuri” (*Ortodoxia și cultura*, p. 182).

9. Ce loc are monahismul în asceza, morala și misiunea Bisericii? Monahismul este important, deoarece axează spiritualitatea creștină pe disciplina voturilor (exigențe ascetice impuse călugărilor), care nu sunt altceva decât forme de intensificare a practicii poruncilor, acestea fiind destinate tuturor creștinilor. Acestea sunt: **sărăcia voluntară**, după exemplul lui Hristos, Care a dăruit viața Sa însăși altora; monahul împarte tot ce are cu alții; ospitalitatea reprezintă misiunea călugărilor; **ascultarea**, adică ascetismul la „școală” lui Iisus Hristos, prin unificarea, în rugăciune și în inimă, a sufletului său cu Duhul lui Hristos; **corăția sau sfîntenia trupului**, adică convertirea patimilor în pasiuni cerești.

Monahismul urmărește dezlegarea lumii de rău, de moarte și de neexistență. Lumea este dublă: Dumnezeu a creat-o bună, perfectă, dar diavolul l-a ispitit pe om, care a stricat-o cu păcatul lui. Lumea nu este deci rea, nimic nu e rău în sine; de aceea, monahul nu fuge de lume, dar refuză să devină sclavul exterior al lumii sensibile, pe care nu vrea să o lase în autonomia ei (diabolică).

Monahismul are o concepție critică și despre trup și urmărește și dezlegarea trupului de patimi păcătoase și vicii. El vrea să inverseze mișcarea omului spre păcat, prin reaua folosire a libertății, spre vocația originală a omului, dorință după Dumnezeu. De aceea, metoda monastică se rezumă în **apatie**, virtute care se opune patimilor destructive, nu prin pasivitate și lene, ci prin serenitate sau

discernământ, prin asceză sau înfrânarea trupului. Nu e vorba de a „ucide” trupul, de a nu recunoaște dimensiunea psihosomatică a omului, ci de a converti patimile: goana după avere sau cupiditatea în sărăcie de bună voie; vanitatea și mândria în ascultare; polita absurdă a trupului în castitate.

Monahismul arată nu numai că în fiecare om există un elan spre Dumnezeu, ci și că Iisus îi cheamă pe toți la perfecțiune după modelul Tatălui Său, prin căință și prin iubire. Îndumnezeirea este deschisă tuturor; punctul de plecare: concentrarea și unificarea minții în inimă, acolo unde conviețuiește Treimea cea Sfântă și nepătimitoare. Între monahi și mireni, nu există diferență de spiritualitate sau de etică, ci, doar, de mijloace de a intensifica harul. Harul este identic și unic, se dă după dreptatea lui Dumnezeu, nu după măsura omului. Totuși, există o ierarhie între credincioși: sfinți, credincioși, căldicei, indiferenți, morți. Adică, harul se dă după „măsura credinței”, în funcție de voința de a urma lui Hristos.

10. Teologia ortodoxă și (post)modernitatea. A nu se confunda modernitatea cu **modernismul**, curent teologic care a încercat să facă o smeză între creștinism și științele exacte, prin integrarea cunoștințelor naturale și științifice în sistemele teologice și hermeneutice. Modernismul a fost combătut în numele unei teologii care apăra dimensiunea supranaturală a lui Dumnezeu, conceput ca substanță statică.

Modernitatea vorbește de „alteritatea” (eterogenitatea) lui Dumnezeu și de autonomia lumii ca substanță în sine, care e cercetată obiectiv de știință și transformată de tehnică. Creația și istoria trebuie deci să fie eliberate de interpretarea religioasă, mistică. Astfel, lumea ar fi o substanță asupra căreia Creatorul nu are nici o priză, sub pretextul că altfel s-ar pierde „transcendența”, „alteritatea” Acestuia.

Pentru teologia ortodoxă, supranaturalul și naturalul nu sunt entități care nu comunică, deoarece **harul nu este creat**, ci necreat. Mântuirea nu este deci o juxtapunere de substanțe, una creată și alta necreată, și nu se operează prin **transsubstanțiere**, etajarea naturalului cu harul creat. Ortodoxia nu acceptă nici teoria justificării, care lasă lumea ca atare, nemodificată în sine, adică în păcat, dar pe care o declară justificată, adică investită de la distanță, din afară, cu o făgăduință eshatologică. Pentru teologia ortodoxă, Dumnezeu, prin energiile

Sale divine necreate, energii creatoare, comunică cu creatul, pe care îl prefăce, îl transfigurează. Pe de o parte, transcendența divină atestă realitatea creatului, pe de altă parte, îl asumă, îl atrage spre infinit, nu-l lasă neatins, în planul lui creat.

Modernitatea se fondează pe decalajul ontologic dintre Dumnezeu și om, pe ideea că există un ecran între transcendență (alteritatea) lui Dumnezeu și imanența și autonomia materială a creatului. Astfel, ea deschide calea raționalismului - violența asupra intelectului de a găsi probe raționale, și cea a spiritualismului, care înseamnă violență, etică, pornind de la ideea că există sfințenie umană fără intervenție divină.

Ortodoxia este foarte critică față de curente care reclamă autonomizarea „secularului”, lăsarea istoriei în condițiile ei, în mâna creaturii, nu a Creatorului. Or, modernitatea înclină spre secularizare, adică lumea este lăsată în grija științei, a tehnicii, a activismului social, misionar. Lumea devine un idol, un fantasm. Dimpotrivă, pentru teologia ortodoxă realitatea materială, „secularul”, trupul au o valoare soteriologică, pentru că este temeiul mediației cuvântului și harului (exemplul: ascultarea prediciei, mângăierea pâinii euharistice). Prin urmare, Dumnezeu Se angajează față de lume: a asumat-o, a realizat-o în Iisus Hristos, o relansează în alt mod, făcând din pâine și vin, Trupul și Sângele Fiului Său. Toate realizările umane: arta, cultura, tehnica, instituțiile umane și sociale sunt semne ale transfigurării cosmosului și istoriei. De aceea, separarea între sacru și secular e imposibilă. Dimpotrivă, consacrația lor este împlinirea lumii.

C. Observații critice

Ortodoxia poartă asupra trupului ei nu numai pecetea Duhului, ci și pecetea istoriei, cu toate problemele și imperfecțiunile acesteia. Să amintim câteva din acestea:

Ortodoxia trebuie să reafirme cu mai multă forță că certitudinile fundamentale ale creștinismului vin din revelația inspirată biblică. Orice distanță față de revelațiile obiective ale Bibliei are riscul ei; riscul de a nu ține istoria Bisericii în linie cu istoria Noului Testament, riscul de a înlocui **lectio-divina**, citirea și împărtășirea cuvântului lui Dumnezeu, cu experiențe ascetice și mis-

tice neverificabile, riscul de a nu avea un criteriu de referință al tradițiilor bisericești, riscul de a opune lui Iisus istoric, smerit și răstignit, un Dumnezeu Pantocrator Atotputernic. Așadar, raportul dintre Ortodoxie și Sfânta Scriptură trebuie să fie elucidat în mod constant.

Teologia răsăriteană bizantină n-a dat suficientă importanță civilizației creștine, problemelor umane și sociale globale: dreptatea economică, injustițiile sociale, sărăcia, iubirea de frați, căldura umană care emană din Evanghelie: „*Creștinismul occidental a delăsat Împărăția în favoarea unei cetăți bine instalate în istorie: or, cetatea istorică nu este decât semnul și parabola Împărăției. Ortodoxia răsăriteană, din partea ei, prea s-a lăsat dusă de ceata ingerilor și contemplația liturgică a cerului*” (P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 304).

Exemplul lui Hristos, Care a înmulțit pâinea și a transformat apa în vin spre hrană și bucuria mulțimilor, nu reprezintă oare forță de viață și fermentul societății? Biserica Ortodoxă n-a reușit să se pronunțe în ultimile decenii cu privire la problemele controversate ale drepturilor omului, de unde absența enciclicelor sociale. Biserica a tratat adesea cu complezență mizeria umană, iadul de aici, de pe pământ. Ea este un organism de iubire, generozitate și libertate, dar ea uită adesea harismele femeilor și mamelor care există în sânul ei.

Odată cu ruina imperiilor politice, odată cu stabilirea Bisericilor locale, cele mai multe pe principiul etnic și cultural, conștiința universalității a slăbit. Practica conciliarității care funcționează bine la nivel local este aproape inexistentă pe plan panortodox. Ideea ținerii unui Sfânt și Mare Sinod Ortodox întâmpină greutăți din cauza unei agende complicate, care nu mai corespunde cu problemele actuale ale Bisericilor.

Cum se comportă Biserica în fața ispitelor cu care a fost încercat Iisus? În ce fel Biserica face jocul puterilor politice sau nu, fie că este instituție imperială sau națională? Bisericile din Estul Europei au făcut experiența unui mit pervers, acela al simfoniei dintre Biserică și Stat. Este posibilă azi o simfonie profetică, în care Biserica să-i apere pe cei pe care Dumnezeu îi apără, pe cei săraci și slabi?

Ortodoxia n-a avut curajul să ia inițiative ecumenice și s-a sfiit să practice „economia” în situații misionare noi: „*Insistența ortodoxă asupra importanței Epiclezei Paracletului n-a inspirat în noi un curaj corespunzător, suficient, pentru reîn-*

noirea vieții bisericești, a teologiei și a structurilor, pentru o schimbare necesară în acțiunea de evanghelizare și de misiune sau în datoria esențială de «ieșire în afară», pentru a întâlni poporul, «în afară de cetate», în puterea Duhului Sfânt.» (N. Nissiotis). Aici poate fi menționată reticența față de mișcarea harismatică, deși ea are încredere în harismele asceților.

Ortodoxia tolerează un amestec de Tradiții și de practici bisericești de origine bizantină, care trebuie să fie puse fiecare la locul lor. „*Perioada bizantină a istoriei așteaptă încă o evaluare adevărată în spiritul Bisericii*”. Se inventează un

temei teologic pentru practici care n-au astfel de temei sau invers: se impun reguli de drept canonic fără referințe teologice. „*Eclipsa conștiinței eclesiologice s-a reflectat în pietatea liturgică, în formele și în înțelesul cultului*” (A. Schmemmann).

Prin urmare, în procesul receptării și transmiterii Tradiției, ea poate fi interpretată unilateral, sau identificată cu elemente conjuncturale care aparțin altei perioade. Tradiția trebuie să fie deci eliberată de astfel de restricții, ca să fie comunicată înnoitor generațiilor viitoare, ca propria lor tradiție.

Bibliografie

- Vladimir Lossky, *Teologie mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Editura Anastasia, 1993, pp. 35-49, 267-279;
- Ion Bria, *Ortodoxia și semnificația ei azi*, în „*Studii Teologice*”, XLIV (1992), nr. 1-2, pp. 3-17.
- Ioan Ică, Nicolae Dură, *Dumnezeu-unul în ființă și întret în persoane*, în vol. „*Credința Ortodoxă...*”, Sibiu, 1992, pp. 188-241;
- Ioan Gh. Savin, *Ce este Ortodoxia?*, în „*Ortodoxia*”, nr. 1-2 (1966), pp. 3-15;
- Ierom. Ghelasic Gheorghé, *Minidogmatica teologicului mistic creștin*, Rm. Vâlcea, col. Isihasm, 1997.

Glosar de termeni și de nume

AGAPA (gr. agape, iubire, dragoste frățească), este cea mai importantă virtute a creștinilor (I Cor. 13, 1-3), deoarece Dumnezeu Însuși este iubire (I In. 4, 8). Iubirea a determinat modul de viață personală și colectivă a creștinilor. În semn de iubire reciprocă și de solidaritate, primii creștini se întâlneau, pentru mese comune, care aveau loc în legătură cu Liturghia, dar separat de aceasta. Prin extensie, acestea au fost numite agape (mese ale dragostei frățești); creștinii „*întind masă comună*” (*Epistola către Diognet* V, I-IV, 10), căci nu numai că se iubesc între ei, ci aceștia îi iubesc pe toți oamenii.

ALELUIA sau **ALILUIA** (ebr. halalujah, tradus prin gr. allelouia: „*Lăudați pe Domnul*”). Cântec de bucurie folosit la rugăciunile și la serviciile religioase din Vechiul Testament (Tobit 13, 18). Expresia este des întâlnită în Psalmi (106, 110, 112, 135, 146-150). Ea s-a transmis și în cultul Bisericii creștine: „*Aleluia, Amin, Aleluia*” (Apoc. 19, 1-6). În timpul Liturghiei, se cântă înainte de citirea Evangheliei, la sfârșitul imnului „*Heruvimilor*” și după împărtășirea credincioșilor.

ALFA și OMEGA. Expresie formată din prima și din ultima literă a alfabetului grecesc. Alfa și Omega sunt nume date lui Iisus Hristos pentru a exprima credința că El este Primul și Ultimul, originea și scopul credinței (Apoc. 21, 6), că El reprezintă veșnicia existenței. Cele două litere apar pe icoana lui Iisus Hristos, împreună cu O ON („*Cel Ce este*”), două nume descoperite de El Însuși: „*Eu sunt Alfa și Omega. Cel Ce este, Cel Ce era, și Cel Ce vine*” (Apoc. 1, 8).

ALIANȚĂ sau **LEGĂMANT** (ebr. berith tradus prin gr. diathéke) alianță încheiată între două părți, între Dumnezeu și oameni (Gal. 4, 24). Tertulian (? 220) a tradus *diatheke* prin cuvântul latin *testamentum*. Prima Alianță, numită și Vechia Alianță, este cea încheiată de Dumnezeu cu poporul evreu, prin intermediul lui Moise, care primește Legea pe Muntele Sinai (Ieș. 31, 31-34), numită Cartea sau Codul Alianței (Ieș. 20-23). Mai înainte, Dumnezeu încheiase o alianță cu Noe, semnul acesteia fiind curcubeul (Fac. 6, 14; 9-13), și cu Avraam (Fac. 17, 1-14; 18, 18-19), căruia îi promisese alegerea unui popor. Tablele Legii se păstrau în Arca Alianței sau Mărturie (Ieș. 25,

10) - Chivotul Legii - care era ținută în Cortul adunării sau Tabernacolul (Ieș. 40), pe care evreii l-au purtat cu ei în exodul din Egipt până în țara promisă, Canaan. David a așezat cortul la Ierusalim (II Regi 6, 12-17), iar Solomon l-a instalat în Templu (I Regi 8, 1-9). Noua Alianță este cea făcută de Dumnezeu cu umanitatea întreagă prin Întruparea Sa. Ea a fost pecetluită de Iisus Hristos prin Jertfa Sa, în Ierusalim. Noul Legământ este amintit și actualizat în Taina Euharistiei (Lc. 22, 19-20).

AMIN (ebr. amen, gr. amin, așa să fie, în adevăr). Expresie folosită de Iisus: „*Amin, Amin, zic vouă*” (In. 5, 19), în sensul de „*Adevărat, adevărat zic vouă*” (In. 5, 24-25). Făgăduințele și cuvintele lui Dumnezeu sunt vrednice de crezare, de aceea creștinii pot spune: „*Da, amin*” (Cor. 1, 19-20). După citirea Legii, poporul ridică mâinile și zice, în semn de confirmare: „*Amin, Amin*” (Neem. 8, 6). În cursul Liturghiei, după rugăciunea preotului de sfințire a darurilor euharistice, credincioșii răspund: „*Amin, Amin, Amin!*” în semn de participare și de concelebrare.

În Noul Testament, s-au păstrat nume și titluri atribuite lui Iisus, ca de pildă **Amin**: „*Acestea zice Cel Ce este Amin, martorul credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu*” (Apoc. 3, 14). Este o aluzie la expresia „*piatra din capul unghiului*” (Is. 28, 16; Zah. 3, 9; Ps. 117, 22), respinsă de evrei, dar folosită de Iisus când Se referă la Sine (Mt. 21, 42).

ANAMNEZA (gr. anamnesis, amintire, pomenire, comemorare). Parte din Liturghia euharistică (anaphora = ridicare), în care se evocă marile evenimente din viața lui Hristos, de la Întrupare până la a doua venire, urmând după cuvintele de instituire a Cinei: „*Aducându-ne aminte de...*”. Creștinii sunt conștienți că prin pomenirea acestor evenimente Domnul este prezent cu ei în toate zilele (Mt. 28, 20).

ANAGRAPHON (nescris). Termen grece desemnând unele cuvinte atribuite lui Iisus, nescrise în Evanghelii, dar păstrate în afara lor. De pildă, varianta din textul Matei 6, 33 și Luca 12, 31: „*Cereți lucrurile mari, iar cele mici se vor adăuga vouă*” sau „*Cereți bunurile cerești și cele pă-*

măntești vi se vor adăuga vouă” (Origen, *Despre rugăciune*, cap. 14).

ANTIHRIST (gr. antihristos). Cel care este împotriva lui Hristos; oricine neagă autoritatea absolută a lui Hristos-Domnul-Kyrios (Lc. 2, 11) și zice că Iisus din Nazaret nu este Mesia-Hristos poate fi numit antihrist (I In. 2, 18, 22; 4, 3; II In. 1, 7). În Apocalipsă (13, 17-18; 19-20), antihrist este fiara care va apărea înainte de venirea lui Hristos în slavă (Ziua Domnului), pretinzând că este Domnul. Ea va fi distrusă de Hristos. Ca întrupare a forțelor răului, antihrist a fost identificat, în timpul persecuțiilor, cu Nero sau cu alți împărați romani persecutori.

APOCALIPSA (gr. apokálypsis, descoperire, revelație). Denumire dată ultimei cărți canonice a Noului Testament, scrisă de Ioan Evanghelistul în insula Patmos, către anul 95, care cuprinde revelația primită în adunarea liturgică din Ziua Domnului - Duminică (Apoc. 1, 10), privind situația Bisericii din Asia (cap. 1-3) și viitorul Bisericii și al lumii (cap. 4-22). Apocalipsa este o recapitulare a istoriei mântuirii, pe toată întinderea Vechiului și Noului Testament, de la Sinai, la Ierusalim. De altfel, dreptii și sfinții vor cânta cântarea lui Moise și cântarea Mielului (Apoc. 15, 3-5; Is. 15, 2-10).

APOLOGETICA (lat. apologeticum; gr. apologia, apărare, demonstrație logică). Disciplină a teologiei fundamentale, care își propune să demonstreze, fără mărturie din Scriptură, „credibilitatea rațională” sau „argumentele pentru credibilitate” ale Revelației creștinismului, ca, de pildă, existența și eternitatea lui Dumnezeu. Se numesc apologeti acei scriitori din perioada 120-200, care au luat apărarea creștinismului, folosind metode critice și argumente raționale accesibile tuturor (Justin, Tatian, Atenagoras, Minucius Felix, Tertulian).

ARĂTARE sau **MANIFESTARE** (gr. parousia, prezență, sosire). Parusie, a doua venire sau întoarcerea lui Hristos înviat și înălțat, care va avea loc la sfârșitul timpurilor (Mt. 24, 3-7). Iisus va apărea „a doua oară” (Evr. 9, 28); „Același Iisus, Care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer” (F.A. 1, 11). Arătarea (sau „Ziua Domnului”) e o zi de slavă, când totul va fi transformat, omul și Creația, în Împărăția lui Dumnezeu. E o zi de judecată (Mt. 25, 31). Biserica așteaptă ziua aceasta, care n-are

fixată o dată în timp: „De ziua aceea și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl” (Mt. 24, 36).

AVVA sau **ABBA**. Cuvânt aramaic tradus în limba greacă prin pater, tată, părinte. Folosit de Iisus în rugăciunea sa: „Avva, Părinte, toate-ți sunt cu putință” (Mc. 14, 36), apelativ care a devenit cauză de ofensă și controversă cu autoritățile religioase iudaice. După exemplul Său, rugăciunea creștinilor începe cu invocarea Tatălui: „Avva, Părinte” (Rom. 8, 15). Duhul Fiului Său, prin Care se dobândește înfierea, strigă în inimile celor ce cred, Avva, Părinte (Gal. 3, 6).

BIBLIA (gr. biblion, ta biblia = cărțile). Cărțile, mai precis, Cărțile Vechiului Testament. În Noul Testament, aceleași Cărți au fost numite „Scripturile”, adică scrierile sacre, produse sub inspirația Duhului Sfânt (F.A. 1, 16; Evr. 3, 7; II Pt. 1, 21). Biblia creștină sau Sfânta Scriptură înseamnă totalitatea Cărților Vechiului Testament (39 de scrieri canonice) și ale Noului Testament (27 de scrieri). **Biblia ecumenică**, traducere în limba franceză întreprinsă de specialiști de toate confesiunile creștine, una din marile realizări ale ecumenismului.

BINECUVÂNTARE: (gr. evloghia, lat. benedictio, benedictie, mulțumire pentru binefacerile primite și transmiterea acestor binefaceri). Dumnezeu este vrednic să primească binecuvântarea (Apoc. 5, 12), adică adorarea și recunoștința. Pământul primește binecuvântarea de la El (Evr. 6, 7) și El ne-a binecuvântat mai întâi prin Iisus Hristos (Gal. 3, 14). „Binecuvântat să fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Cel Care întru Hristos ne-a binecuvântat pe noi cu binecuvântare duhovnicească” (Efes. 1, 3). În sens liturgic, binecuvântare înseamnă invocarea harului lui Dumnezeu asupra cuiva sau a ceva. Iisus a binecuvântat pâinile pentru mulțimea înfometată (Mt. 14, 19), a binecuvântat și a frânt pâinea pentru Apostoli în semn de mulțumire (Mt. 26, 26; I Cor. 10, 16). La Liturghie, episcopul binecuvântează pâinea și vinul, ca și poporul credincios: „Binecuvântarea Domnului să fie peste voi”. Preotul binecuvântează cu mâna sau cu crucea, invocând ocrotirea persoanelor sau lucrurilor binecuvântate. Creștinii fac semnul crucii asupra lor sau asupra altora, în semn că se binecuvântează pe ei sau pe alții. **Benedictus**, cântarea preotului Zaharia (Lc. 1,

68-79; **paharul binecuvântării**, cupă de vin ce se lua la sfârșitul meselor religioase (I Cor. 10, 16)

BLASFEMIE (gr. blasphemia, hulă, defăimare, impietate). În Vechiul Testament, defăimarea numelui lui Dumnezeu este un păcat grav: „Numele Meu este continuu defăimat” (Is. 52, 5; Rom. 2, 24); de aceea, hulitorul este scos afară din cetate și lapidat (Lev. 24, 14-16). La fel, în Noul Testament, cel care hulește este vinovat de anatema (I Tim. 1, 20) și de osândă veșnică (Mc. 9, 29). Iisus a fost acuzat de blasfemie, deoarece ierta păcatele cu puterea lui Dumnezeu (Mt. 9, 3) și Se proclama Fiul lui Dumnezeu (In. 10, 31-36); a fost hulit pe cruce, atunci când purta asupra Lui păcatele oamenilor (Mc. 15, 29). Hula împotriva Duhului Sfânt este un păcat grav, fiindcă înseamnă revoltă împotriva Celui Care iartă păcatele: „Orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta” (Mt. 12, 31). Totuși, Pavel, care mai înainte hulea, după convertire a fost iertat (I Tim. 1, 3).

CANON (gr. kanôn, măsură, regulă). Canonul Scripturilor este lista cărților sacre acceptate de Biserica creștină ca fiind inspirate de Duhul Sfânt, care formează acum Biblia sau Sfânta Scriptură. Paralel cu formarea canonului oficial (secolul III-IV), au circulat anumite cărți numite apocrife. În limbaj bisericesc, canon este o regulă enunțată de autoritatea Bisericii în materie de disciplină, cult și organizare, valabilă pentru un scop determinat. Dacă scopul pentru care canoanele au fost date n-a fost atins, atunci ele pot fi revizuite și chiar înlocuite. Exemplu: *Colecția canoanelor Apostolilor* (85), care face parte din *Constituțiile Apostolice*.

CINA CEA DE TAINĂ (lat. cena, masa de seară). Ultima masă a lui Iisus cu Apostolii, în foșorul din Ierusalim, seara din Joia Patimilor, atunci când a instituit Taina Euharistiei (Lc. 22, 19-20). În amintirea acesteia, Biserica celebrează, în fiecare Duminică, Euharistia, Taina la care creștinii se împărtășesc cu „pâinea vieții” spre iertarea păcatelor și viața veșnică (In. 6, 54). Evenimentul este pictat în *Cina* de Leonardo de Vinci.

CLER (gr. kleros, lot, parte, moștenire). Slujitorii bisericești. La început, toți cei care erau în serviciul Bisericii erau numiți clerici și formau clerul, în opoziție cu laicii. Astăzi, termenul se referă numai la episcopi, prezbiteri-proci și diaconi, slujitori instituiți în misiunea Bisericii prin Taina numită Hiereonție sau punerea mâinilor, săvârșită numai de episcop. Clerul și mireni for-

mează, împreună, poporul lui Dumnezeu, Biserica creștină.

CREȘTIN (gr. hristianos). Cel care aparține lui Hristos și urmează lui Hristos (F.A. 11, 26). Termenul apare imediat după Înviere, pentru a-l desemna pe cel ce se convertește la religia lui Hristos (F.A. 26, 28) și suferă pentru Hristos (I Pt. 4, 16). Creștinii, numiți și credincioși, sfinți, frați, iubeau viața comună, având o singură inimă și un singur suflet (F.A. 4, 32). **Iudeo-creștini**, în Biserica de la început, erau creștini de origine iudaică sau palestiniană.

CREZ (gr. symbolon, semn de recunoștință; lat. credo, eu cred). Conținutul credinței, articolul de credință. La început, crezul creștin era alcătuit dintr-un nume sau dintr-o propoziție: „Cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu” (F.A. 8, 37). Crezul sau Simbolul de credință ecumenic, obligatoriu pentru toată creștinătatea, a fost formulat, pe baza Bibliei, de către Sinoadele ecumenice de la Niceea (325) și Constantinopol (381).

DECALOG (gr. déka, zece, lógos, cuvânt; zece cuvinte sau porunci). Dumnezeu i-a vorbit lui Moise pe Muntele Sinai și i-a dat, pentru poporul evreu, „cele două table” ale Legii, rezumate în cele zece porunci. S-a păstrat în două versiuni: leș. 20, 1-17 și Deut. 5, 6-22. Iisus nu a anulat Decalogul, ci l-a dus la desăvârșire (Mc. 10, 17-21).

DIAVOL (gr. diábolos, cel care ispitește și calomniază). Diavolul, intrigantul, cunoscut de la început (Fac. 3, 1) sub numele ebraic de „satana” (dușman, adversar), este identificat cu spiritul rău (demon) și cu îngerii căzuți (Apoc. 12, 7-9). El pretinde a fi „stăpânitorul lumii acesteia” căzute (In. 12, 31), dar nu are putere asupra lui Hristos (In. 14, 30), cu toate că îl ispitește (Mt. 4, 1-10). Cel care l-a trădat pe Iisus este numit diavol (In. 6, 10). Biserica cunoaște exorcismele sau lepădările („Te lepezi de satana?”), ca parte din pregătirea candidatului la Botez.

DOGMA (gr. dōgma, opinie, învățătură, decizie sau poruncă dată de o autoritate). În sens teologic, adevăr de credință revelat, definit de Biserica în calitatea ei de temelie a Adevărului. Hotărârile și tradițiile Apostolilor au valoare de dogmă: „dogmele” rânduite de Apostolii și prezbiterii din Ierusalim (F.A. 16, 4). Dogmele indică învățăturile fundamentale ale creștinismului, ca, de pildă, dogma Sfintei Treimi. **Teologia dogmatică** este o expunere sistematică a adevărilor de credință

conținute în Revelație: *Teologia Dogmatică* de Părintele Dumitru Stăniloae (1981).

ECUMENISM (gr. *oikoumene*, pământul locuit). Mișcare de refacere, pe calea convergențelor teologice și a mărturiei comune, a cooperării și a asistenței reciproce, a unității văzute a Bisericilor divizate de-a lungul istoriei. Principiul Mișcării ecumenice este rugăciunea lui Iisus: „*Toți să fie una, ca lumea să creadă*” (In. 17, 21). Semnul unității restaurate a Bisericii universale este comuniunea euharistică, iar scopul este de a sluji împreună unitatea și înnoirea lumii. Începuturile ecumenismului se află în încercările Bisericilor rezultate din Reforma din secolul XVI, de a relua dialogul cu Bisericile istorice tradiționale. La originea ecumenismului contemporan se află „*Conferința mondială a misiunilor*” (Edinburg, 1910). Consiliul ecumenic al Bisericilor, fondat în 1948, cu sediul la Geneva, reunește un mare număr de Biserici Protestante și majoritatea Bisericilor Ortodoxe. El se definește ca o asociație (*Koinonia*) de Biserici, pe temeiul unei *Baze trinitare* (adoptată în 1961). Biserica Romano-Catolică nu este reprezentată, dar cooperează cu Consiliul mai ales la studierea unor subiecte de **Credință și Constituție**. Patriarhia Română participă la Consiliul Ecumenic din 1961.

EPISCOP (gr. *episkopos*, care observă, care supraveghează și conduce). Slujitor având funcția de supraveghetor, conducător al unei Biserici locale, păstor al unei comunități de creștini. La început, termenii episcop și prezbiter (preot) desemnau același slujitor care era instituit de către Apostoli, prin punerea mâinilor și invocarea Duhului Sfânt, ca să conducă o comunitate locală (F.A. 14, 23; 20, 17, 28; Filip, 1, 1). Timotei este episcop în Efes (II Tim. 1, 6), iar Tit, în Creta (Tit 1, 5). Episcopii hirotonează în același fel prezbiteri și diaconi (I Tim. 5, 22). Din secolul II, Ignatie, episcop de Antiohia, menționează existența a trei slujiri distincte ale preoției primite prin Hirotonie: episcop, prezbiter (preot), diacon. Azi, episcopul este păstorul unei eparhii delimitate, cu misiunea de a învăța Evanghelia cu autoritate, de a celebra Tainele, inclusiv Hirotonia preoților și a diaconilor, de a sluji „binele comun”. Episcopul este ales de eparhia vacantă și consacrat de doi sau trei episcopi din eparhiile vecine.

ESCHATON (gr. plural *eschata*, lucrurile finale). Sfârșitul creației și al istoriei și evenimentele care se întâmplă atunci: învierea morților, transformarea lumii văzute, judecata particulară a oa-

menilor, răsplata finală, urmată de Împărăția lui Dumnezeu. Iisus Hristos este numit Primul și Ultimul (Apoc. 1, 1), deoarece în El vor fi recapitate toate. El este Ultimul (*eschatos*) Adam (I Cor. 15, 45). Perioada eshatologică, ce se întinde de la Înălțare la a doua venire a lui Hristos, este domnă de Hristos înviat. Care este destinul ultim (*eshaton*) al creației. O idee apocaliptică atașată de eshatologie este **millenium** (o mie de ani), idee acceptată de cei care în Biserica de la început credeau **ad litteram** că Iisus Hristos vine iarăși și domnește pe pământ o mie de ani (Ideea este predicată azi de Martorii lui Iehova). Adventiștii („Biserica Adventistă de ziua a șaptea”), care practică o interpretare literală a Bibliei, așteaptă întoarcerea viitoare a lui Hristos și observă în mod strict, ca și de repaus, sâmbăta.

EUHARISTIE (gr. *eucharistia*, recunoștință, mulțumire). Atitudine de recunoștință, de grație. „*Dați mulțumire pentru toate*” (I Tes. 5, 18; Col. 3, 17). Ritualul și actul de mulțumire (euharistie) al comunității, care comemorează și actualizează, sub formă nesângeroasă (Pâinea și Vinul date credincioșilor), Jertfa răscumpărătoare a lui Iisus de pe Cruce. Taină instituită la Ultima Cină cu Apostolii în Ierusalim, când Iisus însuși a mulțumit, a frânt pâinea și a zis: „*Luați, mâncați*” (I Cor. 11, 24). Creștinii, pentru că aduc o singură mulțumire, frâng o singură pâine și beau dintr-un potir constituie o singură Biserică (I Cor. 10, 16-17). Instituire: Mt. 26, 26-29; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 15-20; I Cor. 11, 23-29.

FRĂȚII DOMNULUI: Iacov, Iosif, Iuda, Simon (Mt. 13, 55-56; Mc. 6, 3; In. 7, 3-5; F.A. 1, 14; I Cor. 9, 5). La început, s-a crezut că aceștia, care-L însoțesc pe Iisus și pe Apostoli, sunt copiii Maicii Domnului, născuți după Iisus. S-au dat diverse explicații ale numelui „Frății Domnului”. Ei ar fi fiii Mariei, identificate cu mama lui Iacov și Iosif, adică sora Fecioarei Maria (In. 19, 25), soția lui Cleopa. Sau fiii Mariei, mama lui Iacov și Iosif și ai lui Cleopa, acesta fiind fratele lui Iosif. După alții (Epifanie), frății Domnului sunt rudele lui Iisus, adică fiii lui Iosif, dintr-o altă căsătorie.

După Eusebie de Cezareea (*Istoria bisericească*, II, 20), împăratul Domițian ar fi cerut să fie aduși la Roma eventualii descendenți din David, despre care se credea că locuiesc în Ierusalim, respectiv, doi nepoți ai lui Iuda, cunoscuți din Evanghelia ca veri ai lui Iisus. Domițian, după ce a făcut o anchetă despre proprietățile și bogățiile celor doi, i-a eliberat.

IAD (gr. *hades*, echivalentul cuvântului ebraic *sheol*, locul de sub pământ; lat. *infernus*). Locul unde toți morții, buni și răi, vor fi aruncați: „Locuința morților”. Iad înseamnă și loc de pedeapsă a celor condamnați sau suferința și locul veșnic, destinate diavolului și îngerilor lui (Mt. 25, 41). Iisus Hristos a coborât la iad pentru a propovădui eliberarea sufletelor dreptilor, a „*duhurilor ținute în închisoare*” (1 Pt. 3, 18-19), asumându-și, astfel, realitatea umană în cele mai negative aspecte ale ei și, totodată, confruntarea cu diavolul, acolo unde acesta își întinsese stăpânirea.

IAHVE. În timpul lui Hristos, evreii nu pronunțau numele lui IAHVE, redat prin tetragrama scrisă YHWH, din respect față de Ființa transcendentă și sacră a lui Dumnezeu, Care Se revelează totuși ca „*Eu sunt Cel Ce sunt*” (Ieș. 3, 14). L-au tradus cu **Adonai** („Domnul meu”), în ebraică și cu **Mar**, în aramaică, echivalent cu **Kyrios**, în Biblia greacă.

ICONOMIE (gr. *oikonomia*, plan, rânduială, providență). Planul lui Dumnezeu cu privire la răscumpărarea lumii căzute prin păcatul lui Adam, care s-a cristalizat în Întruparea lui Iisus Hristos, Noul Adam, și s-a realizat prin Jertfa și prin Învierea Acestuia. Iconomia istorică începe cu anunțarea Întrupării (Bunavestire) și se încheie cu trimiterea Duhului Sfânt peste Apostoli, și întemeierea Bisericii. Acest plan a fost păstrat ca o taină, până când a fost revelat de Fiul lui Dumnezeu întrupat (Rom. 16, 25). Scopul economiei divine este acela de a reține toată creația în Hristos, principiul și scopul universului (Efes. 1, 10). **Teologia**, doctrina despre Dumnezeu în ființa Sa mistică și în energiile ei necreate, dar sensibile, se distinge de **iconomia**, doctrina despre Întrupare și Răscumpărare.

IMACULATA CONCEPȚIE (născută fără păcat): Doctrină formulată de papa Pius al IX-lea în constituția *Ineffabilis Deus*, din 8 decembrie 1854, după care Fecioara Maria, fiind predestinată să-L nască după trup pe Fiul lui Dumnezeu, a fost păzită de păcatul originar din momentul existenței în pântecul mamei sale, Ana. Fără bază biblică, învățătura este rar menționată de Tradiție, iar teologii catolici au opinii contradictorii. După teologul Duns Scott, († 1308) Maria este născută fără păcat printr-un har preventiv, acordat celui dintâi membru al umanității, în vederea rolului ei în Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Răscumpărarea lui Iisus se exercită deci în Maria, într-un mod special, prin anticipație, înainte de naștere. Răs-

cumpărarea reparatorie, universală, este acordată după naștere, prin Taina Botezului. Doctrina clasică a Bisericii este că păcatul originar se transmite în mod egal tuturor, în actul zămislirii și nașterii ființei umane, nu pentru că raportul sexual al părinților ar fi întinat, ci în solidaritate ontologică a noului născut, cu umanitatea căzută a lui Adam cel vechi. Nu există apoi răscumpărare înainte de și fără Jertfa lui Iisus Hristos, prin care devenim solidari ontologic cu Noul Adam.

ÎNĂLTAREA cu trupul la cer a Maicii Domnului: credință păstrată în tradiția cultică, fără să fie menționată explicit în Noul Testament, formulată ca dogmă de papa Pius al XII-lea, prin constituția *Munificentissimus Deus*, la 1 noiembrie 1950. Explicația: Fecioara Maria a obținut privilegiul, la sfârșitul vieții pământești, să fie înălțată la cer cu sufletul și cu trupul, ca anticipare a învierii tuturor oamenilor. Scopul: să se asemene cât mai mult cu Fiul, ridicată la treapta de „Împărăteasa cerului” (Tot papa Pius XII a instituit, prin enciclica *Ad Coeli Reginam* din 11 octombrie 1954, sărbătoarea „Fecioara Maria Regina”). După Faptele Apostolilor (scriere apocrifă) toți Apostolii au venit pe nor la Ierusalim, ca să ia parte la înălțarea cu trupul la cer a Maicii Domnului. Tradiția ortodoxă descrie evenimentul ca **Adormirea Maicii Domnului**, din care a făcut o sărbătoare domnească, la 15 august. Natura umană fusese deja strămutată la cer (Efes. 5, 2-6) și venerată de toate făpturile, văzute și nevăzute, împreună cu Hristos înviat, Care șade la dreapta lui Dumnezeu (Efes. 1, 20). În slujba sărbătorii (vezi: **Minei**, la 15 august), se păstrează textul următor: „*Apostoli de la marginile pământului, adunați-vă în Ghetsemani și îngropați trupul meu. Iar Tu, Fiul și Dumnezeuul meu, primește sufletul meu*”. Această doctrină accentuează faptul că umanitatea se află permanent în sânul lui Dumnezeu.

ÎNGER (gr. *angelos*, trimis, mesager). Numele este atribuit și lui Iisus mai ales în tradiția iudeo-creștină, cu intenția de a face din El un înger, îngerul Domnului (In. 1, 51), adică cel care îndeplinește misiunea Tatălui. Dar, așa cum reiese din Evrei (1, 4, 6-7), Hristos este suveran și superior îngerilor. În schimb, numai Ioan este numit înger, în sens de înainte vestitor: „*Iată, Eu trimit pe Îngerul Meu*” (Mal. 3, 1; Mt. 11, 10; In. 1, 6). Ioan va spune: „*Eu nu sunt Hristosul, ci sunt Cel Care a fost trimis înaintea Lui*” (In. 3, 28).

KYRIOS (Domn, autoritate, stăpân). Evanghelistul Luca scrie că Maria era așezată la picioarele **Domnului** (Lc. 10, 39), acest nume indicând autoritatea Lui divină. Numele de Kyrios-Domn face parte din Crezul de origine al creștinilor: „*Iisus este Domnul*” (Rom. 10, 9) și arată că Dumnezeu a dat Fiului Său stăpânire, putere și cârmuire peste toată creația văzută și nevăzută. Iisus spune că David însuși îl numește pe El *Domn* (Mt. 22, 43-45; cf. Ps. 109). „*Iisus Hristos este Domnul-Kyrios*”, acesta era răspunsul martirilor în fața tribunalelor romane care-i sileau să jure solemn că „*Cezar (Împăratul) este Kyrios*” (*Domnul, Stăpânul*).

LITURGHIE (gr. leitourgia, celebrare, lucrare sau serviciu public). Din punct de vedere al cultului, liturghia este cultul public, rugăciunea de mulțumire făcută de întreaga comunitate, care are în centrul ei Taina mulțumirii (Euharistia) sau împărtășirea cu Sfintele Daruri (Cina). Ca celebrare a credinței, are două părți: Liturghia Cuvântului (citirea Evangheliei și predica) și Liturghia Euharistică. Liturghie înseamnă, în afară de slujba la Biserică, și slujirea comunității după nevoile ei. Colecta pentru ajutorarea slăbitorilor este numită **diaconia** acestei **liturghii**, „*slujirea acestei ofrande*” (II Cor. 9, 12). În acest sens, toți creștinii sunt „*slujitorii-leitourgoi-ministri-lui Dumnezeu*” (Rom. 13, 6).

LOGOS (gr. lógos, cuvânt, rațiune, discurs). Logos este numele Cuvântului etern al lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, Care S-a întrupat în firea Omului Iisus din Nazaret: „*Cuvântul (Logos) trup S-a făcut*” (In. 1, 14). Conceptul revelat de filozofia platoniciană din Alexandria (Philon), Logos devine un nume folosit cu predilecție de Sfântul Ioan (în Evanghelic, Epistola I și Apocalipsa) - „*Numele Lui se cheamă Cuvântul lui Dumnezeu*” (19, 13). Prin Logosul veșnic, Unul din Treime, toate au fost create; prin Logosul întrupat, toate au fost răscumpărate. Cei dintâi teologi creștini (Iustin) au învățat că urme sau seminte ale Logosului-Rațiunii divine (semina Verbi) se pot găsi și la filozofii greci și la înțelepții iudei, cei din afară de Biserică. Doctrina creștină a Logosului joacă un rol esențial în dialogul cu celelalte religii și în teologia creației.

MARANA - THA. Expresie aramaică, însemnând „*Vino, Doamne*” (Apoc. 22, 17, 20); sau *Maran atha*, cu sensul de „*Domnul nostru vine*” (I Cor. 16, 22). Este amintită în literatura postapostolică (*Didahia*, cap.10), ca invocare în timpul

Liturghiei, prin care se imploră întoarcerea lui Iisus ca Domn - Kyrios: „*Domnul nostru, vine!*”

MIRENI sau **LAICI** (gr. laós, popor). Toți cei care aparțin poporului lui Dumnezeu, prin Taina Botezului și a Euharistiei. La început, mireni (laicii) și clerul formau un tot, poporul pe care Dumnezeu Și l-a agonisit. (I Pt. 2, 9). Mai târziu, sub influențe sociologice s-a făcut diferență între laici și cler - cei care au primit printr-o Taină specială Hirotonia, misiunea de a predica Evanghelia, de a binecuvânta poporul și de a păstori o comunitate. Laicii, neavând o Hirotonie sacerdotală, nu sunt investiți să celebreze Euharistia, dar participă la conducerea Bisericii. Mireni au un rol important în misiunea Bisericii și pot, în caz de necesitate - pericol de moarte a unui copil nebotezat - să boteze în mod valid. Toți creștinii sunt consacrați prin Mirungere, formând astfel o preoțime sfântă, în baza căreia pot aduce laude, ofrande, binecuvântări în cadrul cultului particular și public.

MÂNTUIRE (gr. soteria, salvare, vindecare, răscumpărare). „*Acesta este lucru bun și plăcut înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, Care vrea ca toți oamenii să se mântuiască*” (I Tim. 2, 3). Mântuirea înseamnă a realiza sensul vieții umane prin trecerea (Paștele) de la starea de păcat și de moarte, în care neamul omenesc a fost așezat prin căderea lui Adam, vechiul Adam, la starea de har și de viață veșnică, dăruită de Dumnezeu prin Iisus, Noul Adam. Această trecere a făcut-o pentru noi Iisus Hristos în propriul Său Trup. Numele Iisus (de la Ioshua) înseamnă cel care vindecă, liberează. Numele Hristos este traducerea ebraicului Masiah, care înseamnă **Unsul**. Cel Care a primit ungerea.

PANTOCRATOR (atotțiitor, atotputernic); traducerea greacă a termenului ebraic Adonai Sabaoth (În Septuagintă, vezi Amos 3, 13: Dumnezeu Savaot). Folosit în Noul Testament (Apoc. 1, 8) și în textul original al Crezului de la Niceea, sub forma „*Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul*” (nume și titlu), anume pentru a arăta că Dumnezeul Vechiului Testament este identic cu Tatăl Domnului Iisus Hristos.

PARACLET (avocat, apărător, mângâietor). Nume atribuit atât lui Iisus Hristos (I In. 2, 1), cât și Duhului Sfânt (In. 14, 16). Hristos este apărător înaintea Tatălui în calitatea Lui de Cel-Drept, ca Unul care merită mântuirea și conferă mântuirea, agentul prin care s-a făcut dreptatea neamului omenesc. Având un avocat ca Acesta, cine va putea să aducă acuzație împotriva celor care cred în

El? (Rom. 8, 33-35). Creștinii pot spune: „*Dacă Dumnezeu e pentru noi, cine-i împotriva noastră?*” (Rom. 8, 31). Duhul, „*alt Mângâietor*” (In. 14, 16), pe care Fiul îl trimite în numele Său, este „*Duhul Adevărului*” (In. 14, 17), ca Unul Care amintește și dă mărturie despre istoria lui Hristos, Care convinge și convertește la credință, Care comunică în mod personal viața lui Hristos. Persoană a Sfintei Treimi, de aceeași substanță cu Tatăl și cu Fiul, Duhul porcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul. El este relația veșnică de iubire și de comuniune între Dumnezeu și oameni.

PAȘTE (ebr. pesah, trecere; gr. pāschein). Sărbătoare religioasă, la iudei, în care se amintește de liberarea și de ieșirea poporului evreu din Egipt, descrisă în leșire - carte din Vechiul Testament. Parte din sărbătoare este ritualul pascal, adică imolarea mielului în seara de 14 spre 15 a lunii nisan, în perioada de lună plină a primăverii. Sărbătoarea Paștelui a trecut și în calendarul creștin, dar cu sensul de Ziua Învierii sau Ziua Luminată a trecerii de la moarte la viață, prin Jertfa lui Iisus Hristos, Mielul Care ridică păcatul lumii, devenit astfel „*Hristosul, Paștele nostru Care S-a jertfit*” (I Cor. 5, 7). În calendarul creștin, Duminica este consacrată Învierii, iar masa pascală iudaică a fost înlocuită cu Cina euharistică.

PĂCAT original, strămoșesc (propatorikon, amărățime; în lat. peccare); condiția morală și spirituală nativă în care toate ființele umane se nasc, generată de căderea lui Adam. Prin nașterea fizică toți sunt solidari cu umanitatea pe care o îmbracă Adam după păcat („*hainele de piele*”). El fiind cel dintâi dintre ființele umane, Teologul Augustin (care dă definiția păcatului: „*Orice cuvânt, lucru sau gând contra legii eterne*”) susține ideea despre transmiterea genetică a păcatului adamic, fiindcă orice act sexual ar fi contaminat de patimă și de păcat, și deci maternitatea sau nașterea comportă în sine o întinare. Păcatul strămoșesc nu este însă o „pată” genetică, ci o ruptură liber-voită, de relație ontologică și o lipsă de har, datorită neascultării „*vechiului Adam*”, har care va fi redat omului efectiv prin Taina Botezului. Vechiul Adam primește umanitatea transfigurată și sfântă a Noului Adam, devenind o „*făptură nouă*”.

PREOT (gr. presbyteros, slujitor, prezbiter). Apostolii au numit ca responsabili de comunități prezbiteri, de unde derivă și slujirea de preot. Episcopii și prezbiterii au existat din timpul Apostolilor (I Tim. 1-7; 5, 17). Iisus Hristos este Marele Preot (Evr. 3, 1), Care are preoție veșnică (Evr. 7,

24), preoția preotului-rege anunțat de Melchisedec în Vechiul Testament (Fac. 14, 17-18; Ps. 109). Apostolul Petru vorbește de tot poporul lui Dumnezeu, ca „*preoție sfântă*”, „*preoție împărătească*” (I Pt. 2, 5, 9).

PREZBITER (gr. presbyteros, comparativul adj. prēsby, bătrân, vechi). Prin extindere, demn de respect, preșos, scump). Comunitățile iudeo-creștine erau conduse, la început, de prezbiteri, bătrâni. Termenul a fost folosit și cu sensul de episcop. În Faptele Apostolilor se amintește de prezbiteri, de Hirotonirea lor în Bisericile întemeiate de Pavel (14, 23), de faptul că Apostolii și prezbiterii luau hotărâri comune în Ierusalim (15, 22). Mai târziu, autoritatea episcopului a crescut, prezbiterul devenind dependent de acesta, care are și dreptul să-l hirotonească. Azi, prezbiter este un alt nume pentru preot.

PROTOEVANGHELIE: „*Domnul zice șarpelui: Voi pune dușmănie între tine și femeie, între sămânța ta și sămânța ei. Această îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înșepa călcâiul*” (Fac. 3, 15). Două interpretări principale: cea mesianică, după care aici e vorba de făgăduința mântuirii ce se va realiza prin sămânța, descendența femeii. Aceasta se referă la posteritatea femeii care implică pe Hristos; cea marială, după care Aceasta ar fi femeia, deci aluzie la Fecioara Maria. (Vulgata a înlocuit ipse cu ipsa, prenume feminin anume pentru a arăta că Maria va zdrobi capul șarpelui). Or, victoria asupra șarpelui este atribuită lui Iisus Hristos, care descinde din femeie.

RĂSCUMPĂRARE (gr. apolytrosis și lytrosis, eliberare, salvare). Act juridic de drept familial prin care frații sau rudele apropiate puteau să răscumpere un teren sau un frate sclav contra preț. Drept de răscumpărare are fratele pentru a se însura cu văduva fratelui decedat fără copii, pentru a asigura posteritatea și menținerea numelui de familie. Statul roman răscumpăra cetățeni deveniți sclavi în războaie. În sens religios, în Noul Testament, Răscumpărarea înseamnă eliberarea definitivă din condiția de păcat, cu prețul Sângelui lui Hristos, adică restabilirea omului în drepturile sale de fiu al lui Dumnezeu. Răscumpărarea a fost anunțată de Profeti, Moise însuși fiind o prefigurare a lui Iisus Hristos. Cauza? Iubirea lui Dumnezeu: „*Întru iubirea Lui și întru îndurarea Lui, El însuși i-a răscumpărat*” (Is. 63, 9). Autorul? Răscumpărarea este realizată de Iisus: „*În El avea răscumpărarea prin sângele Lui și tertarea pă-*

catelor... și economia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos" (Efes. 1, 7-10). Prețul? „Ați fost răscumpărați cu preț" (I Cor. 6, 20), adică cu Jertfa și cu Învierea lui Iisus Hristos.

Un alt nume dat lui Iisus de creștinii eleniști este **Sotir**, adică mântuitor, suveran, eliberator: „Mântuitorul nostru, Hristos Iisus" (II Tim. 1, 10). Pentru evrei, mântuirea însemna întoarcerea din captivitate, ieșirea din Egipt și reînălțarea în Palestina (Is. 2, 44-45). Pentru Iisus, mântuirea nu este o simplă evoluție socială, o perfecțiune a condițiilor istorice, ci o tragere a ființei umane din iadul păcatului și din moarte. Este vorba de schimbarea ființei umane prin dezbrăcarea de omul cel vechi și îmbrăcarea cu omul cel nou, care este cu putință din cauza unirii dintre Dumnezeu și om în Întrupare, efectivă prin asemănarea cu moartea și cu învierea lui Hristos în Taina Botezului. Mântuirea înseamnă trecerea în altă condiție, transcendentă: „Celătea noastră este în ceruri, de unde noi așteptăm, ca mântuitor (Sotir-Salvator), pe Domnul Iisus Hristos" (Fil. 3, 20).

Iisus a fost liber în fața Crucii și n-a venit să se eschiveze de Cruce. De aceea S-a angajat în lupta pentru eliberare de nedreptate, ca **liberator**. Noțiunea de **Liberator** a fost în ultima vreme revalorizată de **Teologia eliberării**, care pornește de la ideea că există o analogie între epoca lui Iisus și istoria epocii actuale, de aceea Evanghelia trebuie să fie repusă în context.

SAVAOT (ebr. Shahhuoth, gr. Sabaóth, oștire). Termenul se referă la mulțimea îngerilor, organizată ca o armată care execută poruncile lui Dumnezeu. „Domnul Savaot" este Domnul oștirilor, împăratul „înconjurat de cetele cerești" (Heruvic). Serafimii strigă unii către alții: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot" (Is. 6, 3).

SINAGOGA (gr. synagogé, adunare, reunire). Loc de adunare a evreilor pentru cult în ziua saba-tului (zi de repaus și de sârbătoare). Spre deosebire de sinagogă, care se află în fiecare oraș, templul există numai la Ierusalim, pentru toți iudeii. Iisus a intrat și a învățat în sinagogă și în templu (In. 18, 20). Templul din Ierusalim a fost construit de regele Solomon (I Regi 6, 2), pentru a înlocui Cortul, care servea de altar și pe care poporul l-a purtat în timpul exodului, în care se ținea Arca Alianței (Chivotul) cu Tablele Legii.

TATĂL NOSTRU (gr. Pater hemon). Rugăciune învățată de Iisus însuși în cadrul predicii de pe Muntele Măslinilor. Există două versiuni ale

rugăciunii Tatăl nostru: una mai lungă, cu șapte cereri, după Matei (6, 9-15), și alta mai scurtă, cu cinci cereri, după Luca (11, 1-4), care precizează că Iisus a dat-o la cererea Apostolilor. Rugăciunea este socotită ca un rezumat al Evangheliei încă de la începutul secolului II (Polycarp, *Către Filipeni*, VI, 6). *Didahia* (cap. 8) recomandă să fie rostită de trei ori pe zi. Probabil a servit de cateheză: prima formă în mediul iudeo-creștin, a doua, în mediul păgân-creștin. Din secolul IV, **Tatăl nostru** este introdus în Liturghia Euharistică, împreună cu ecfonisul „Că a Ta este împărăția, puterea și mărirea. Amin".

THEOTOKOS - DEIPARA (Născătoare de Dumnezeu). Expresie folosită de Sinodul Ecumenic din Efes (431), reluată apoi de Sinoadele din Calcedon (451) și din Constantinopol (552), contra lui Nestorie, patriarh al Constantinopolului (428). Acesta respingea titlul de Theotokos ce se atribuia Fecioarei Maria, spunând că în Hristos există două persoane sau subiecte, care corespund cu cele două naturi, divină și umană, unite numai în sens moral. Maria este mama persoanei umane a lui Hristos, deci **Christotokos**. Poziția lui Nestorie a fost criticată de Chiril, episcop al Alexandriei. După doctrina adoptată de sinod, unitatea lui Hristos se explică astfel: o singură și aceeași persoană (ipostas) divină, cel al Fiului, în care subzistă două naturi, divină și umană, unite în mod real.

UNIREA IPOSTATICĂ, unirea celor două naturi, divină și umană, într-o singură persoană divină, a Cuvântului lui Dumnezeu, după Întrupare. E o unire substanțială rezervată lui Iisus Hristos, în care se păstrează atât transcendența Persoanei divine întrupate, cât și imanența sau intrarea lui Dumnezeu în umanitate și în istoria temporală. Unirea ipostatică face posibilă comunicarea reciprocă între cele două liri cu însușirile și facultățile lor respective, fără ca acestea să fie alterate sau absorbite. Astfel, se poate spune că Fiul, prin Întrupare, El însuși a „uns" umanitatea Sa, de aceea ungerea Sa poate să treacă la toate persoanele, în trupul lor.

ZIUA DOMNULUI (gr. Kyriaké heméra). Ziua întâi a săptămânii (Duminică) în care se face amintirea Învierii lui Hristos și celebrarea Tainei Euharistiei (F.A. 20, 7; I Cor. 11, 26; 16, 2), care prefigurează „Cina de nuntă a Mielului" (Apoc. 19, 9), ce se mai numește și „ziua a opta".

Orientare bibliografică

A. Teologia dogmatică

- **A Patristic Greek Lexicon**, editor G.W.H. Lampe, Clarendon Press, Oxford, 1961;
- **Carte de învățătură creștină ortodoxă** (editor: Episcop Vasile Coman), EIB, 1978;
- **Catehismul creștinului drept credincios**, Editura Mitropoliei Ardealului (EMA), Sibiu, 1956;
- **Credința Ortodoxă și viața creștină** (colaborări), EMA, Sibiu, 1992;
- **De la Théologie Orthodoxe Roumaine dès origines à nos jours**, EIB, 1979;
- **Dieu est Vivant**, Cerf, Paris 1980 (**Dumnezeu este viu**, Catehism ortodox, Editura Harisma, București, 1993);
- **Enciclica Patriarhilor Răsăriteni - 1848** (trad. T. Popescu), București, 1935 (text francez în **Contacts**, nr. 49, 1965, pp. 23-46);
- **Îndrumări Misionare** (vol. col.), EIB, 1986;
- **Învățătura de credință ortodoxă**, EIB, ediția 1992;
- **Le Credo de Nicée-Constantinople**, Editions du Cerf, Paris, 1987;
- **Mărturisirea de credință - 1642** (trad. A. Elian), Editura Institutului Biblic, București (EIB), 1981;
- **Ortodoxia Românească**, Editor: Mitrop. Nicolae Corneanu, București: Editura Institutului Biblic, 1992;
- **Vocabulaire théologique orthodoxe**, Cerf, Paris, 1985;
- Afanassieff Nicolas, **L'Église du Saint Esprit**, Les Éditions du Cerf, Paris, 1975;
- Andritsos Hr., **Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene** (trad. D. Stăniloae), Sibiu, 1930;
- Beauregard de Costa, Théologue de Foucauld, I. Bria, **L'Orthodoxie**, Paris, Buchet-Chastel, 1979;
- Bobrinskoy Boris, **Le Mystère de la Trinité**, Cours de théologie orthodoxe, Paris: Les Editions du Cerf, 1986;
- Boulgakov Serge, **L'Orthodoxie**, L'Age d'Homme, Lausanne, 1980;
- Bria Ion, **Credința pe care o mărturisim**, EIB, 1987;
- Idem, **Dicționar de teologie ortodoxă**, EIB, ediția 1994;
- Idem, **Liturghia după Liturghie**, Ed. Athena, București, 1996;
- Idem, **Ortodoxia în Europa**, Iași: Editura Trinitas, 1996;
- Buzescu N. și Găgiu I., **Dogmatica**, EIB, 1958;
- Chișescu N., Todoran Isidor, Petreută L., **Teologia Dogmatică și Simbolică**, 2 volume, EIB, 1958;
- Cleopa Ilie, **Despre credința ortodoxă**, EIB, 1981;
- Clément Olivier, **L'Essor du christianisme oriental**, Presses Universitaires de France, Paris, 1964;
- Clément Olivier, **Sources. Les mystiques chrétiens des origines**, Paris, Stock, 1982;
- Coman Ioan, **Hristologie și mariologie patristică**, Editura Mitropoliei Banatului (EMB), Timișoara, 1993;
- Corneanu Nicolae, mitropolit, **Temciurile învățaturii ortodoxe**, EMB, 1981;
- Crainic Nichifor, **Sfințenia - împlinirea umanului**, Editura Mitropoliei Moldovei (EMM), Iași, 1993;
- Eliade Mircea, **Sacru și profanul**, Editura Humanitas, București, 1992;
- Eydokimov Paul, **L'Orthodoxie**, Delachaux-Niestle, Neuchâtel, 1965 (trad. rom. **Ortodoxia**, EIB, 1996);
- Idem, **Arta icoanei - o teologie a frumuseții**, Editura Meridiane, București, 1993;
- Florovsky Georges, **Bible. Church. Tradition. An Eastern Orthodox View**, Nordland Publishing Co., Belmont, 1972;

- Galeriu G., **Jertfă și răscumpărare**, Editura Harisma, București, 1991;
- Gavin Frank, **Some Aspects of Contemporary Greek Thought**, American Review of Eastern Orthodoxy, New York, 1962;
- Karmiris John, **A Synopsis of the Dogmatic Theology**, Christian Orthodox Education, Scranton Pa., 1973;
- Lossky Vladimir, **Teologia mistică a Bisericii de Răsărit**, Editura Anastasia, București;
- Meyendorf John, **Teologia bizantină**, Trad. rom. de Prof. A. Stan, București, Editura Enciclopedică, 1996;
- Idem, **Sf. Grigorie Palama și mistica ortodoxă**, Editura enciclopedică, București, 1995;
- Mihăilescu Irineu, mitropolit, **Dogmele Bisericii Ortodoxe**, Ed. Roman, 1994;
- Mircea Ioan, **Dictionar al Noului Testament**, EIB, 1984;
- Moldovan Ilie, **Teologia iubirii**, 2 vol., Alba Iulia, 1996;
- Nicolae, mitropolit și Teoctist, episcop, **Învățătura creștină ortodoxă**, în „Mitropolia Banatului” nr. 1-2 (1971), pp. 10-134;
- Nellas Panayotis, **Omul - animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă**, Editura Deisis Cluj, 1994;
- Patrinoos Nicos, **A Dictionary of Greek Theology**, Greek Orthodox Archdiocese, New York, 1984;
- Păcurariu Mircea, **Dictionarul teologilor români**, Univers enciclopedic, București, 1996;
- Pelikan Jaroslav, **A History of the Eastern Christendom (600-1700)**, University of Chicago Press, Chicago - London, 1974;
- Popovitch Justin, **Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de L'Église Orthodoxe**, Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 3 vol., 1992-1995;
- Sanca Ioan (editor), **Orthodoxy and Cultures**, Geneva: WCC Publications, 1996;
- Schmemmann Alexandre, **Le chemin historique de l'Orthodoxie**, Paris, YMCA-Press, 1995;
- Spidlik Tomas, **Spiritualitatea Răsăritului creștin**, Cluj: Deisis, 1997;
- Stăniloae Dumitru, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, 3 vol., EIB, 1978;
- Idem, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei (EMO), Craiova, 1991;
- Idem, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Editura Omniscop, Craiova, 1992;
- Idem, **Ascețica și mistica ortodoxă**, vol. I, II, Editura Deisis, Alba Iulia, 1993;
- Idem, **Viața și învățătura lui Grigorie Palama**, Editura Scripta, București, 1993;
- Timiadis Emilianos, metrop., **Lectures on Orthodox Ecclesiology**, Joensuu, Yliopisto, 2 vol., 1992;
- Idem, **What the Orthodox Churches Owes to the West**, Holy Cross Press, Brookline, Mass., 1991;
- Todoran Isidor și Zăgrecan Ioan, **Teologia dogmatică**, EIB 1991; Arhidiecezania, Cluj, 1997;
- Trembelas Pannagiotis, **Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique**, 3 vol., Éditions de Chevetogne - Desclées de Brouwer, Paris, 1967;
- Vintilescu Petre, **Liturghierul explicat**, EIB, 1972;
- Ware Kallistos, **Orthodoxia, calea dreptei credințe**, EMM, Iași, 1993;
- Zizioulas Jean, metrop., **L'Etre ecclésial**, Geneva: Labor et Fides, 1981;

B. Teologia ecumenică

- Botez, Euharistie, Preotie. Document elaborat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor-Geneva, traducere de Anca Manolache, „Mitropolia Banatului”, nr. 1-2 (1983);
- **Catéchisme de l'Église Catholique**, Mame-Plon, Paris, 1992;

- **Confessions et Catéchismes de la foi réformée.** Editor: Olivier Fatio. Genève: Labor et Fides, 1986;
- **Dictionary of the Ecumenical Movement.** WCC Publications Geneva-Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1991;
- **Dictionnaire de Théologie fondamentale.** Editorii: René Latourelle, Rino Fisichella. Éditions Belarmin Montréal - Éditions du Cerf Paris, 1992;
- **Encyclopedie du Protestantisme.** Editor: Pierre Gisel. Éditions Labor et Fides, Genève, 1995;
- **Encyclopedia of the Reformed Faith.** Editor: Donald K. McKim, Saint Andrew Press Edinburg, 1992;
- **Mărturisirea Patriarhului Dositei (1672) și Epistola Patriarhilor Orientali (1723),** în „Candela”, 1942-1943, pp. 174-256 (trad. V. Loichiță);
- **Orthodox Visions of Ecumenism.** Editor: Gennadios Limoniris, WCC Geneva, 1994;
- **The Anglican Tradition.** Editor: Richard Holloway, Mowbray, Oxford-London, 1984;
- *
- Albegiro Giuseppe (editor), **Histoire du Concile Vatican II.** Paris: Cerf-Peters, 1997;
- Alexe Ștefan, **Curențe și tendințe în teologia contemporană,** „Ortodoxia”, XXIX (1977), nr. 1, pp. 151-189;
- Andrușos Hr., **Simbolica** (trad. Iustin Moiseșcu), EMO Craiova, 1955;
- Bartolomeu I al Constantinopolului, patriarh, **Vocația universală a Ortodoxiei,** Iași, Ed. Trinitas, 1997;
- Beupère René, **L'Occuménisme,** Paris: Le Centurion, 1991;
- Bilheimer Robert S., **The Emergence of the Ecumenical Tradition.** Geneva: WCC Publications, 1989;
- Blaser Klauspeter, **Une Église - Des Confessions.** Genève: Labor et Fides, 1990;
- Borely André et Eutizi Max, **L'oecuménisme spirituel,** Genève: Labor et Fides, 1988;
- Bria Ion, **Aspecte dogmatice ale unirii Bisericii,** EIB București, 1968;
- Idem, **Destinul Ortodoxiei,** EIB, 1989;
- Bria I., **The Sense of Ecumenical Tradition,** WCC Publications, Geneva, 1991;
- Idem, **The Liturgy after the Liturgy,** WCC Publication, Geneva, 1996;
- Chițescu N., **Călăuzele teologiei dogmatice și simbolice,** în „Teologia Dogmatică”, vol. I, 1958, pp. 202-270;
- Idem, **„Biserica și Bisericeile”,** în „Ortodoxia”, XXXIV (482), nr. 3, pp. 347-357;
- Congar Yves, cardinal, **Église et Papauté. Regards historique”,** Paris: Éditions du Cerf, 1994;
- Cornescu Nicolae, mitrop., **Quo Vadis?** EMB, Timișoara, 1990;
- Deheleanu P., **Manual de sectologie,** Arad, 1948;
- Descille Placide, **Nostalgia Ortodoxiei,** Editura Anastasia, București, 1995;
- Fackre Gabriel, **Ecumenical Faith in Evangelical Perspective,** Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1993;
- Henn William, **One Faith. Biblical and Patristic Contribution Towards Understanding Unity in Faith.** New York: Paulist Press, 1995;
- Ică Ioan, **Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kriopulos,** în „Mitropolia Ardealului”, XVI-II (1973), pp. 209-407;
- Istavridis V.T., **Orthodoxy and Anglicanism,** SPCK London, 1966;
- Kinnamon Michael, B. Cope (editori): **The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices.** Geneva: WCC Publications, 1996;
- Lanne Emanuel, **Tradition et communion des Églises.** Louvain: Presses Universitaires, 1997;
- Mehl Roger, **La Théologie protestante,** Presses Universitaires de France (PUF) Paris, 1967;
- Metz René, **Histoire des Conciles,** Presses Universitaires, Paris, 1968;
- Meyendorff Jean, **Unité de l'Empire et division des Chrétiens. L'Église de 450 à 680.** Paris: Cerf, 1996;

- Mihălcescu Ioan, **Compendiu de Teologie simbolică**, București, 1902;
- Mihălcescu Ioan, **La Théologie Symbolique au point de vue de l'Église Orthodoxe**, Librairie Universitaire J. Gamber, Paris, 1932;
- Moldovan Ilie, preot, **Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane**, Sibiu, 1973;
- Moraru Alexandru, **Biserica Anglici și ecumenismul**, București: EIB, 1985;
- Nissiotis Nikos, **Présence théologique, relations oecuméniques et unité de l'Orthodoxie**, în „Contacts“ XVI (1964), nr. 47, pp. 254-290;
- Photios, mgr., Philarète, arch., **Le Nouveau Catéchisme contre la foi des Pères. Une réponse orthodoxe**, L'Age d'Homme, Lausanne, 1993;
- Plămădeală Antonie, mitrop., **Ca toți să fie una**, EIB București, 1979;
- Popescu D., **Ecclesiologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican**, în „Ortodoxia“, XXIX (1972), nr. 3, pp. 325-458;
- Radu D., **Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și Problema inter-comuniunii**, în Ortodoxia XXX (1978), nr. 1-2, pp. 13-388;
- Strawosky Alexis, **Essay de théologie irénique. L'Orthodoxie et Catholicisme**, Sedim Paris, 1966;
- Streza Liviu, **Botezul în diferite rituri liturgice creștine**, București, EIB, 1985;
- Thurian Max (editor): **Churches Respond To BEM**, Geneva: WCC Publications, 1986-1988 (6 volume);
- Zamfirescu Dan, **Ortodoxie și Romano-Catholicism**, Editura Roza Vânturilor, București, 1992;

Cuvânt către teologii tineri

„De vei fi ridicat de sus pe un munte înalt al lumii acesteia și al Bisericii lui Hristos și de vei primi acolo semn al cunoștinței celei noi, să-ți înalți glasul cu înțelepciunea dată ție de la Dumnezeu, îndemnându-i cu cuvântul și învățându-i pe frații tăi și pe surorile tale, deschizându-le lor înțelesul dumnezeieștii Scripturi, spre cunoașterea darurilor minunate ale lui Dumnezeu și spre împlinirea poruncilor Lui. Să nu te temi de cei care pizmăiesc puterea cuvintelor tale și strâmbă toată dumnezeiasca Scriptură (Mt. 12, 44). Dumnezeu va scrie cele rostite de buzele tale, în cartea celor vii, și nu vei pătimi vătămare de la aceștia, precum nici Petru, de la Simon Magul. Ci să zici, mai degrabă, și tu în ziua aceea, în care vei vedea că-ți pregătesc curse în cale, împreună cu proorocul: «Iată, Domnul este Dumnezeul și Mântuitorul meu, și voi nădăjdui într-Însul și voi fi mântuit de El și nu mă voi teme», fiindcă „slava mea și lauda mea este Domnul și S-a făcut mie mântuitor; și nu voi înceta să vestesc cele slăvite ale Lui în tot pământul» (Is. 12, 2, 5).

Căci mulți surzi vor auzi până la urmă cuvintele tale spre folosul lor și ochii orbilor, care umblă în întunericul vieții și în ceața păcatului, vor vedea lumina cuvintelor tale. Și se vor bucura de ele cei săraci cu duhul. Și cei deznădăjduși dintre oameni se vor umple de bucurie; și cei rătăciți cu duhul vor afla înțelepciune în cuvintele tale. Iar cei care cârtesc împotriva ta vor învăța să asculte de cuvintele Duhului și limbile care vorbesc de rău vor învăța să grăiască pace” (Nichita Stănilă, *Capete despre cunoaștere*, III, 57, „Filocalia”, vol. 6, p. 332).

De același autor:

- **Infaibilitatea Bisericii** (teză de licență), rezumat în „Ortodoxia” 12 (1960), pp. 494-504;
- **Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor** (teză de doctorat), „Studii Teologice” 20 (1968), pp. 3-170. *Concluziile* (l. franceză), în „Istina” (Paris), nr. 2 / 1969;
- **Orthodox Contributions to Nairobi** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1975;
- **L'Orthodoxie, Hier-Demain** (în colaborare cu M.A. Costa de Beuregard și Théologues de Foucauld), Paris: Buchet / Chastel, 1979;
- **Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches today** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1980;
- **Autre Visage de l'Orthodoxie: Église de Roumanie**, Genève: Conseil Œcuménique des Églises, 1981;
- **Dicționar de Teologie Ortodoxă**, București: EIB, 1981;
- **Jesus Christ - the Life of the World** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1982;
- **Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă**, Geneva: Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB), 1982;
- **Curs de Formare misionară și ecumenică**, Geneva: CEB, 1984;
- **Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission**, Geneva: WCC Publications, 1986;
- **Credința pe care o mărturisim**, București: EIB, 1987;
- **Destinul Ortodoxiei**, București: EIB, 1989;
- **Mărturia creștină ortodoxă** (în lb. greacă, în colaborare cu Petros Vasiliadis), Thessaloniky: Tertios, 1989;
- **People Hunger to be near to God** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1990;
- **Iisus Hristos**, București: Enciclopedica, 1992;
- **Regards sur l'Orthodoxie** (în colaborare cu Mgr. Daniel Ciobotea), Genève: COE, 1993;
- **Dicționar de Teologie Ortodoxă (ediția a II-a)**, București: EIB, 1994;
- **Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu**, Iași: Ed. Trinitas, 1994;
- **Ecumenical Pilgrims** (Editor), Geneva: WCC Publications, 1995;
- **Romania. Orthodox Identity at a Crossroads of Europe**, Geneva: WCC Publications, 1995;
- **Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române**, Iași: Ed. Trinitas, 1995;
- **Teologia Dogmatică și Ecumenică**, Sibiu: Universitatea „Lucian Blaga”, 1996;
- **The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective**, Geneva: WCC Publications, 1996;
- **Liturghia după Liturghie**, București: Ed. Athena, 1996;
- **Biserica - Una Sancta în lumina tradiției ortodoxe**, Ed. Fac. de Teologie, Sibiu, 1998.

Pr. Prof. Dr. ION BRIA s-a născut la 19 iunie 1929 în comuna Telega, Prahova.

A fost profesor la Seminarul teologic din Buzău (1957-1962) și la Institutul de Teologie din București (1962-1972), apoi, director al departamentului „Unitate și Înnouire” al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, din Geneva (1973-1995). A participat la marile adunări ecumenice din ultimele decenii, a predat teologia ortodoxă în diverse facultăți și centre ecumenice din Europa. Doctor în teologie (cu teza: **Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor**, București, 1968), specialist în misiologie, dogmatică ortodoxă și ecumenism, a publicat numeroase cărți și studii, printre altele: **L'Orthodoxie** (în col.) Buchet-Chastel, Paris, 1978; **Martyria-Mission**, World Council of Churches (WCC), Geneva, 1980; **Curs de teologie și practică misionară ortodoxă**, WCC Geneva, 1982; **Credința pe care o mărturisim**, Editura Institutului Biblic (EIB), București, 1987; **Destinul Ortodoxiei**, EIB București, 1989; **The Sense of the Ecumenical Tradition**, WCC Geneva, 1991; **Spațiul nemuririi**, Editura Trinitas, Iași, 1993; **Ortodoxia în Europa**, Trinitas, Iași, 1996; **Iisus Hristos**, Editura Enciclopedică, București, 1992; **The Liturgy after the Liturgy**, WCC Publications Geneva, 1996; **Liturghia după liturghie**, Editura Athena, București, 1996; **Teologia Dogmatică și Ecumenică**, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 1996. Cea mai cunoscută publicație a sa este: **Dicționar de Teologie Ortodoxă**, ediția a doua, EIB București, 1994.

Stabilit la Geneva, Elveția, în prezent este profesor asociat (Teologia dogmatică și ecumenică) la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, din Sibiu.

REPERE CRONOLOGICE ÎN ISTORIA ȘI ÎN MISIUNEA CREȘTINISMULUI

Înainte de Hristos

- 3761 - Crearea lumii după calendarul evreilor. Anul 5755 a început în septembrie, 1994.
- 1850-1750 - Perioada patriarhilor: **Avraam, Isaac, Iacob-Israel**. Șederea poporului evreu în Egipt.
- 1270 - **Moise**. Așezarea evreilor în Palestina.
- 1170 - Perioada judecătorilor: **Samson, Samuel**.
- 1000 - Regatul israelit: **Saul, David, Solomon**.
- 933 - Separarea între teritoriul lui Iuda, la Sud (profeții: **Isaia, Miheia**) și pământul lui Israel, la Nord (profeții: **Ilie, Elisei, Amos, Osea**).
- 587 - Regele Nabucodonosor. Căderea Ierusalimului, exilul în Babilon.
- 538 - Edictul lui Cyrus. Întoarcerea evreilor și reconstrucția Templului de **Zorobabel**, în 520. Profeții: **Agheu, Zaharia, Avdie, Maleahi, Neemia, Ioil, Iezechiel**.
- 538 - Regele Alexandru cel Mare.
- 200 - *Septuaginta*: traducerea în limba greacă a *Bibliei* ebraice.
- 167 - Persecuția contra iudaismului de către regele Epifaniu al IV-lea al Antiohiei.
- 164 - Revolta **Macabeilor**.
- 63 - Pompei cucereste Palestina, sub împăratul August.
- 46 - Iuliu Cezar revizuieste calendarul roman (calendar solar).
- 37-4 - Irod cel Mare, rege peste întreaga Iudee, despre care se vorbește în momentul nașterii Lui Iisus. Fiul său, Irod Antipa, este regele Galileii, începând cu anul 4 î.Hr. până în anul 39 d.Hr. Acesta decide moartea profetului Ioan Botezătorul. Anul întâi al erei creștine, stabilite de **Dionisie cel Mic**, corespunde cu anul 754 de la întemeierea Romei. Cum Irod cel Mare moare în anul 4 î.Hr. iar Iisus se naște în timpul domniei acestuia înseamnă că data nașterii lui Iisus trebuie fixată înainte de anul 4 î.Hr.

Era creștină

- 10 - **Saul (Pavel)** se naște în Tars, Cilicia.
- 27 - Profetul **Ioan**, din comunitatea de la Qumran, predică despre Împărăția lui Dumnezeu și practică botezul pocăinței.
- 30 - Saul se află în Ierusalim pentru studii rabinice cu Gamaliel ben Hillel.
- 30 (29, 33) - Paștele evreilor. Răstignirea, Moartea și Învierea lui **Iisus din Nazaret, Mesia lui Dumnezeu**; Ponțiu Pilat este guvernator în Iudeea.
- 30 - Sărbătoarea Cincizecimii. Pogorârea Duhului Sfânt peste **Apostoli**, începutul Bisericii creștine la Ierusalim.

- 37 - Convertirea lui Saul la Hristos, pe drumul Damascului.
- 49 - Sinodul din Ierusalim (Fapte, cap. 15): misiunea la păgâni. **Petru, Pavel și Iacov** decizează condițiile de primire în Biserică a elinilor. Legea (iudaică) nu se va impune creștinilor proveniți dintre păgâni. Misiunea **Apostolului Pavel** în Imperiul roman. Trei călătorii misionare: 45-49, 50-52, 53-58; călătoria la Roma: 60-61.
- 51-52 - Disputa lui Pavel cu filozofii din Atena.
- 52 - Întâlnirea lui Pavel cu Petru în Antiohia, din Pisidia.
- 54 - Nero, împăratul Romei.
- 60 - Pavel este arestat.
- 64 - Incendiul Romei. Persecuția creștinilor sub Nero. Martiriul **Apostolului Petru** (?).
- 66 - Războiul iudaic împotriva Romei.
- 67 - Executarea Apostolului Pavel, la Roma.
- 70 - Căderea Ierusalimului, distrugerea Templului de către generalul roman Titus.
- 81-89 - Împăratul Domițian. Persecuția creștinilor.
- 93-94 - Flavius Joseph, în *Antichitățile iudaice*, menționează numele lui I Hristos.
- 95 - Episcopul **Clement** de Roma trimite o *Scrisoare* creștinilor din Corint: „Biserica lui Dumnezeu, care se află în Roma, către Biserica lui Dumnezeu, care se află în Corint“.
- Cărțile canonice ale *Noului Testament*: **Evangheliile**: 70 - **Marcu**, 80 - **Matei și Luca**, 90 - **Ioan**. Alte scrieri: 51 - *I și II Tesaloniceni*, 55 - *I Corinteni*, 56 - *II Corinteni*, *Filipeni*, *Galateni*, 57 - *Romani*, 60 - *Coloseni*, *Filemon*, *Efesenii*, *Iacov*, 63 - *I Petru*, 65 - *I Timotei*, *Tit*, 67 - *II Timotei*, 70 - *Evrei*, 85 - *Faptele Apostolilor*, *Iuda*, 92 - *II și III Ioan*, 95 - *I Ioan*, 96 - *Apocalipsa*.
- 110 - Martiriul episcopului **Ignatie al Antiohiei**. Serie împotriva dochetismului: „Dacă Hristos a pățit în aparență, atunci eu degeaba mor“ (*Către Tralieni* X, 1).
- 112 - Corespondența lui Pliniu cel Tânăr, guvernatorul Bitiniei, cu împăratul Traian (98-117). Creștinii se adună în zi fixă pentru a-L slăvi ca Dumnezeu pe Hristos.
- 135 - **Iustin Martirul** scrie *Dialogul cu iudeul Trifon*, în care face listă creștinilor falși: marcioniștii, valentinienii, vasilidenii, saturnalienii (cap. 35).
- 140 - Excomunicarea lui Marcion (†160), care, în *Antiteze*, susținea incompatibilitatea dintre *Vechiul și Noul Testament*.
- 150 - *Didahia* sau *Învățătură a Celor Doisprezece Apostoli*: „Să vină harul și să treacă lumea aceasta“ (X, 5).
- 156 - Martiriul episcopului **Policarp de Smyrna**. În 154, merge la Roma să fixeze o dată comună a Paștilor.
- 165 - Moare filozoful creștin Iustin. A scris *Apologia I* (155) și *II* (161). Moare apologul **Tertulian**: „Nici o alianță între Atenă și Ierusalim“. A scris *Apologeticul* și *Contra lui Marcion*. În *De Praescriptione haereticorum* (200) scrie: „Ereticii (Marcion, Valentin etc.) n-au nici un drept al creștinilor“ (Apolog. 50, 13).
- cca. 200 - Martiriul lui **Irineu**, episcop de Lyon, discipolul lui Policarp. A scris o lucrare amplă în cinci cărți: *Adversus haeresis*.
- 249-260 - Persecuția contra creștinilor, sub Decius (249-251) și Valerian.

- 253 - Moare **Origen** (185-253). Opere monumentale: *Exapla*, diverse versiuni ale *Bibliei* în ebraică și în greacă; *Despre Principii*, cea dintâi sinteză a creștinismului, *Contra Celsum*, în care răspunde lui Celsus, care scrisese *Cuvântul adevărat*, apologie a elenismului contra creștinismului.
- 255 - Papa **Ștefan** interzice repetarea botezului conferit de eretici contra opiniei lui Ciprian de Cartagina.
- 258 - Martiriul episcopului **Ciprian**: „În afară de Biserică nu există mântuire” (Epistola 73). Serie: *De Unitate Ecclesiae*.
- 280 - **Grigorie Iluminătorul** îl convertește pe regele Tiridates, regele Armeniei.
- 304 - Martiriul lui **Dasius**, soldat roman, în Durostor (Silistra), sub Dioclețian; martiriul preotului daco-roman **Montanus**, în Singidum (azi, Belgrad).
- 305 - Antonie cel Mare (†356) organizează monahismul eremit în Egipt.
- 311 - Schisma donatistă în Biserica din Africa de Nord.
- 313 - Edictul din Milan. Constantin și Licinius tolerează creștinismul ca religie liberă (*religio licita*).
- 317 - **Pahomie** introduce viața monahală în Egipt.
- 321 - Începutul erei constantiniene. Împăratul **Constantin** declară „ziua Venerabilă a soarelui”, adică Duminica, zi de repaus. **Eusehiu de Cezareea**, biograful lui Constantin, scrie, către anul 337, despre „ziua Domnului” (*Kyriaki*) și a mântuirii.
- 325 - Sinodul ecumenic din Niceea, convocat de Constantin cel Mare contra lui Arie, care respingea dumnezeirea eternă a Cuvântului lui Dumnezeu. Sinodul adoptă *Simbolul de credință*, cu formula Fiul este de-o-lință (*homoousios*) cu Tatăl, confirmă marile centre bisericești: Roma - în Vest, Alexandria - în Africa, Antiohia - în Est, Ierusalim; decide data Paștilor; cea dintâi Duminică după prima lună plină ce urmează echinocșiului de primăvară.
- 330 - Constantin numește Bizanțul - Constantinopol (orașul-polis al lui Constantin), care devine capitala Imperiului roman de Răsărit, Noua Romă.
- 337 - Moare Constantin, fiind botezat înainte.
- 340 - Ulfilas, la goți, traduce *Biblia*.
- 341 - **Frumentius**, primul episcop al etiopienilor, la Ajsum.
- 343 - Sinodul din Sardica.
- 361-363 - Împăratul Iulian, nepotul lui Constantin cel Mare, numit Apostolul, confiscă proprietățile creștinilor și îi condamnă la exil și la moarte.
- 372 - Martiriul lui **Sava Gotul** - în râul Buzău.
- 373 - Moare **Atanasie cel Mare** (293-273), episcopul Alexandriei. Serie *Viața lui Antonie* (357) și *Despre Întrupare*.
- 370 - Moare **Vasile**, episcop de Cezareea, autorul unui tratat despre Duhul Sfânt și al unei Liturghii. În același an, moare **Ambrozic**, episcop de Milan.
- 380 - Decretul împăratului ortodox **Teodosie**: creștinismul devine religie oficială de stat.
- 381 - Sinodul ecumenic din Constantinopol, convocat de Teodosie I contra lui Macedonie. Sinodul confirmă și completează *Simbolul de la Niceea*: Duhul Sfânt este Dumnezeu adevărat. Se decide că episcopul de Constantinopol să aibă privilegiu de onoare egal cu

- episcopul de Roma, deoarece orașul este Noua Romă. De la Teodosie I, deciziile ierarhiei bisericești (ex. căsătorie, monahism) capătă forță de lege de stat.
- 362 - Un sinod din Roma, sub papa **Damasus**, stabilește lista cărților canonice ale *Vechiului și Noului Testament*.
- 385 - **Ieronim** termină versiunea latină a *Bibliei* ebraice, *Vulgata*.
- 386 - Moare **Chiril**, episcopul Ierusalimului, autorul *Catehezelor mistagogice* (c. 348).
- **Ioan Hrisostom** predică în Antiohia.
- 389 - Moare episcopul **Grigorie de Nazianz**, numit **Teologul**, autorul *Cuvântărilor teologice*.
- 403 - Moare **Epifaniu** de Salamina. A scris *Panarion*, lista tuturor ereziilor.
- 407 - Moare Sf. Ioan Hrisostom, autorul *Liturghiei ortodoxe*. În 398, este numit arhiepiscop în Constantinopol. În 404, este condamnat și exilat în Armenia. Acuzat de Teofil de Alexandria (385-412) că e origenist. În această perioadă, sărbătoarea Nasterii Domnului se separă de Epifanie sau Teofanie și se celebrează la 25 decembrie, în Orient.
- 414 - Episcopul **Niceta de Remesiana**, Apostolul daco-romanilor prin misionarii trimiși în Nordul Dunării. Scrie despre *Simbolul de credință* și *Te Deum laudamus*.
- 428 - Nestorie, episcop de Constantinopol.
- 430 - Moare **Augustin** din Tagaste, Numidia, episcop de Hippon. A scris: o apologie a creștinismului - *Civitas Dei*, *Confesiunile* autobiografice, cărți împotriva donatiștilor și a pelagienilor. Destinul oamenilor e tragic: toți sunt condamnați. Numai cei aleși prin predestinație se vor mântui. Voința umană este inoperantă din cauza păcatului original.
- 431 - Sinodul ecumenic din Efes, convocat de împăratul Teodosie al II-lea contra lui Nestorie. Sinodul interzice (canonul 7) „altă credință” decât *Simbolul* din 381. Fecioara Maria este „Născătoare de Dumnezeu” (*Theotokos*), Iisus fiind om și Dumnezeu în același timp.
- 435 - Moare, la Marsilia, **Ioan Casian** (360-435), teolog daco-roman de origine, din Scitia Mică (Dobrogea). A fost diaconul Sf. Ioan Hrisostom. A cunoscut marile centre creștine din Orient. A scris: *Reguli monahale*, *Collationes* (426), *Despre cele opt păcate*, *Despre Întruparea lui Hristos*, *Contra lui Nestorie*.
- 447 - Moare **Chiril**, episcop de Alexandria. A combătut erezia lui Nestorie și a apărut doctrina despre *Theotokos*: Fiul Mariei și Fiul lui Dumnezeu este Unul și Același.
- 449 - Un sinod din Efes (*Latrocinium*) se ridică împotriva doctrinei stabilite în 432, susținând că în Iisus Hristos există o singură natură.
- Leon al III-lea, scrie *Tomul către Flavian*, în care expune unirea celor două naturi, divină și umană, în persoana unică a Fiului, și consecințele acestei uniri: *communicatio idiomatum*.
- 452 - Sinodul ecumenic de la Calcedon, convocat de împăratul Marcian, contra monofiziților (Dioscur al Alexandriei). Sinodul a condamnat monofizismul și a adoptat formula hristologică: Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și Om adevărat într-o singură persoană (*hypostasis*), formulă propusă și de papa **Leon I cel Mare**. Dioscur este depus. Potrivit canonului 28, Biserica din Constantinopol, adică Noua Romă, are privilegii egale cu Biserica din Vechea Romă imperială deci este plasată înaintea de Alexandria și de Antiohia, care erau mult mai vechi și pretindeau succesiune petrină (ex. Roma). Astfel s-a format pentarhia: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim.

- 460 - Discipolii lui Chiril de Alexandria resping doctrina despre cele două naturi, de la Calcedon, înlocuind-o cu formula: „O singură natură a lui Hristos întrupată”. Astfel, se separă de Constantinopol disidenții „monofiziți”: coptii, etiopienii, armenii, sirienii.
- 496 - Botezul lui Clovis I la Reims, regele francilor (481-511), primul rege barbar catolic.
- 510 - Moare **Roman Immograf**ul, care a compus *Condacul Nașterii*.
- 527-565 - Împăratul **Iustinian**: impune doctrina despre simfonia dintre stat și Biserică, tron și altar, împărat și patriarh, dintre sacerdoțiu (cele divine) și imperiu (cele seculare): recunoaște pentarhia creștină, după care Biserica universală este condusă de cele cinci centre bisericești; dintre care cel dintâi este Constantinopol; Pentarhia este comparată cu cele cinci simțuri ale universului.
- În această perioadă, Biserica din Constantinopol preia sărbătorile creștine de la Ierusalim și fixează propriul ei *typicon* bisericesc de tip imperial, introducând procesiunile liturgice, Trisaghionul, veșmintele etc. Astfel, apare cultul imperial.
- 532 - Iustinian construiește Catedrala *Aghia Sophia* (*Înțelepciunea lui Dumnezeu*).
- 540 - **Dionisie Exiguul**, scriitor scit din Dobrogea, introduce cronologia creștină, începând cu anul nașterii lui Iisus, calculat inexact în raport cu data întemeierii Romei.
- 553 - Sinodul ecumenic din Constantinopol, convocat de împăratul Iustinian I contra unor scrieri ale nestorienilor neacceptate de monofiziți, cu scopul de a-i reconcilia cu ortodocșii. Sinodul condamnă învățăturile lui Origen (†254) și ale discipolilor acestuia: Hristos este singurul Spirit creat Care nu s-a întrupat prin păcat, sufletele preexistă trupurilor, toată creația va fi salvată, în cele din urmă, prin spiritualizarea ei.
- 589 - Conciliul din Toledo adaugă *Filioque* la Crezul ecumenic din 381.
- 595 - Moare patriarhul **Ioan Postitorul**, care primise titlul de *Ecumenic*, titlu contestat de papa **Grigorie cel Mare** (590-604), autorul *Liturghiei Darurilor mai înainte Sfințite*.
- Sec.VI, **Dionisie Areopagitul**, teolog mistic, scriitor anonim, a lăsat mai multe scrieri apreciate de monofiziți: *Numele divine*, *Teologia mistică*. Teologia scrierilor areopagite înclină spre monotelism și monoenergism; Hristos are o voință și o acțiune teandrică, divino-umană.
- 628 - Era musulmană. Mohamed, la Medina.
- 635 - Misiunea Bisericii nestoriene, în China.
- 649 - Moare **Ioan Sinaitul**, starețul Mănăstirii Sf. Ecaterina; scrie: *Scara înălțării divine*. Conciliul de la Lateran; doctrina despre fecioria perpetuă a Maicii Domnului.
- 662 - Moare **Maxim Mărturisitorul** care s-a opus monotelismului și teandrismului (susținut de Papa **Martin** de Roma - †651). Maxim susține că Hristos are o voință umană reală care se supune în mod liber voinței divine. Scrie: *Ambigua*, *Răspunsuri către Talasie*, *Centurii despre iubire*, *Centurii ascetice*.
- 680-681 - Sinodul ecumenic de la Constantinopol, convocat de împăratul Constantin al IV-lea contra ereziei monotelite. Iisus are două voințe. Sinodul îl condamnă pe papa Honorius care susținea că Hristos nu are o umanitate completă.
- 692 - Sinodul din Constantinopol (*Trullo*), convocat de împăratul Iustinian al II-lea, ca să completeze sinoadele anterioare, de unde numele de *Synodus Quinisextus*. Sinodul adoptă 102 canoane privind lucrarea disciplinară și instituțională: căsătoria înainte de Hirotonie a

viitorilor preoți, celibatul episcopilor, neamestecul clerului în afacerile politice, militare și economice, absența creștinilor de la Liturghie în trei Duminici consecutive (can. 80), condamnarea avortului.

- 726 - Împăratul Leon al III-lea Isaurul interzice cultul icoanelor; începe iconoclasmul.
- 740 - Moare **Andrei Criteanul**, episcop și iconograf. Scrie *Cănonul cel Mare* (care se găsește în Triod).
- 749 - Moare teologul Ioan din Damasc, care a scris o sinteză a hristologiei patristice: *Credința Ortodoxă*, un tratat despre icoane. A alcătuit canoanele utreniei de Paști și ale slujbei înmormântării.
- 753 - Un sinod din Constantinopol, sub presiunea împăraților iconoclaști, condamnă venerarea icoanelor, argumentând că Dumnezeu este nevăzut în ființa Sa.
- 787 - Sinodul ecumenic de la Niceea, convocat de împărăteasa Irina (780-802) contra iconoclaștilor. Cultul icoanelor nu înseamnă adorare sau închinare și nici idolatrie. Creștinii nu se închină la icoane, ci slăvesc persoana reprezentată în icoană, care se împărtășește de Sfînțenia lui Dumnezeu.
- 792 - Carol cel Mare trimite papei Adrian I *Cărțile Caroline* (*Libri Carolini*), în care acuză Biserica Orientală de erori grave, deoarece a scos „și din Fiul” (*Filioque*) din *Crezul* de la Niceea și a acceptat venerarea icoanelor ca idolatrie.
- 800 - Carol cel Mare este încoronat de papa Leon al III-lea ca împărat al Sfântului Imperiu roman, opus Imperiului de Răsărit. Împăratul impune „metoda pentru catehizarea ignorantilor”, a necreștinilor.
- 808 - Papa Leon al III-lea impune *Crezul* fără *Filioque*, împotriva lui Carol cel Mare, în Biserica Sf. Petru din Roma.
- 815 - Teodor, egumenul Mănăstirii Studios, din Constantinopol.
- 843 - „Biruința Ortodoxiei”, sărbătoare ce amintește victoria împărătesei Irina asupra iconoclaștilor. Se ține în prima Duminică, din Postul Paștilor.
- 843-1453 - Grandoarea și decadența Imperiului bizantin.
- 858-867 - Papa Nicolae I extinde jurisdicția pontifului roman asupra statelor papale din Europa, pe baza *Decretalilor* false.
- 863 - Chiril și Metodie, Apostolii slavilor, după principiul: *Biblia și Liturghia* în limba indigenă.
- 869 - Țarul Boris al Bulgariei este botezat la Constantinopol.
- 870 - Biserica bulgară, convertită de Sf. Clement și de Naum, depinde de Constantinopol. În 867, patriarhul Fotie îl condamnase pe papa Nicolae I, din cauza amestecului latinilor în Bulgaria.
- 879-880 - Sinodul de la Sfânta Sofia, în Constantinopol, convocat de împăratul Basil I pentru reabilitarea patriarhului Fotie, condamnat la Conciliul din Roma, din 869. Papa Ioan al VIII-lea acceptă reabilitarea lui Fotie care se reconciliază cu Roma. Toate cele cinci scaune patriarhale au fost reprezentate. Sinodul interzice modificarea sau înlocuirea *Crezului* din 381.
- 891 - Moare patriarhul Fotie, mare teolog cu viziune ecumenică; acceptă diversitatea largă a tradițiilor locale, așa cum există diverse chipuri iconografice ale lui Iisus.

- Sec. IX - Se constituie Tipiconul liturgic normativ pentru întreaga Biserică, având ca model practica Mănăstirii Studion. Acum se alcătuiește: Triodul Postului și Triodul Paștilor - *Penticostar*. Împăratul Vasile I codifică legile civile în *Epanagogai*. Sistemul simfoniei este reafirmat.
- Simeon Metafrastul alcătuiește *Viețile Sfinților*.
- 925 - Patriarhul Nicolae Mistical intervine în disputa (despre a IV-a căsătorie) cu împăratul Leon al VI-lea.
- 960 - Atanasie (†1000) întemeiează Marea Lavră din Muntele Athos.
- 988 - Prințul Vladimir al Kievului este botezat cu poporul său de misionari bizantini, în Nistru. Kievul devine centrul creștinilor ruși.
- 1009 - Distrugerea Bisericii Sfântul Mormânt din Ierusalim.
- 1043-1058 - Patriarhul Mihail Cerularic.
- 1054 - La 10 iulie, cardinalul Humbert, șeful delegației papale (papa Leon I murise în aprilie), depune în Biserica Sfânta Sofia actul de excomunicare contra patriarhului Mihail, sub acuzația că a eliminat *Filioque* din *Crez*, că admite căsătoria clerului și alte erori liturgice. La rândul său, patriarhul îl excomunică pe Humbert și face o listă de abuzuri latine.
- Reforma gregoriană. Papa Grigorie al VII-lea (1073-1085), Hildebrand extinde și consolidează puterea papalității.
- Patriarhul Nicolae al III-lea (1084-1111): papa să mărturisească credința ortodoxă și va fi recunoscut „cel dintâi”.
- 1095-1291 - Cruciadele: recucerirea Sf. Mormânt și supunerea musulmanilor.
- 1098 - Anselm de Canterbury scrie *Cur Deus Homo?*, în care expune teoria Răscumpărării prin satisfacție strictă: moartea lui Iisus pe cruce este un sacrificiu care satisface pe deplin și exclusiv dreptatea și mărirea lui Dumnezeu, ofensate grav prin păcatul omului. Enunță argumentul ontologic și apără *Filioque*. Moare în 1109.
- 1099 - Cruciștii cuceresc Ierusalimul, unde impun o ierarhie latină în locul celei ortodoxe. Imperiul franc al Ierusalimului.
- Teofilact al Bulgariei scrie *Comentariile biblice*.
- Eutihie Zigabenu scrie *Panoplia dogmatică*, adunarea doctrinelor tradiționale.
- 1204 - Cruciada a IV-a. Latinii ocupă Constantinopolul și numesc un patriarh latin, Thomas Morosini. Cruciștii cuceriseră Antiohia, în 1096, și Ierusalimul, în 1099.
- 1209 - Francisc de Assisi; 1219 - Sf. Francisc înaintea sultanului.
- 1215 - Conciliul Lateran IV, convocat de papa Inocențiu al III-lea contra catarilor. Conciliul adoptă doctrine latine particulare: transsubstanțierea (cu privire la *Euharistie*), confesiunea auriculară și comuniunea anuală-obligatorie, Inchiziția (va fi organizată de papa Grigorie al IX-lea, în 1232), triumful papalității.
- 1219 - Arhiepiscopul Sava (†1235) al Serbiei.
- 1224-1480 - Rusia, sub dominație mongolă.
- 1226 - Moare Francisc de Assisi, fondatorul ordinului franciscan, din care fac parte: Antonie de Padova (†1231), Bonaventura (†1274), Duns Scott (†1308).
- 1244 - Ierusalimul cade pe mâna musulmanilor.

- 1274 - Conciliul Lyon II convocat de papa Grigorie al X-lea pentru a încheia unirea dintre greci și latini, cu condiția ca papa să fie recunoscut ca autoritate supremă, iar *Filioque* să fie admis ca opțiune teologică. Delegația greacă trimisă de împăratul Mihail al III-lea (†1282) acceptă conciliul. În 1282, decretul de unire este respins de greci și de slavi. Moare Thomas d'Aquino, dominican, creatorul teologiei scolastice, autorul a două „Summae”: *Summa contra Gentiles* (1259-1264) și *Summa theologiae*.
- 1280 - Moare Albertus Magnus.
- 1281-1924 - Statul otoman, recunoscut și de Țările Române în condițiile unor *Capitulațiuni* particulare.
- 1302 - Papa Bonifaciu al VII-lea în enciclica *Unam Sanctam* reafirmă jurisdicția universală a papilor și superioritatea puterii spirituale asupra celei seculare, potrivit teoriei celor Două săbii.
- 1309-1377 - Captivitatea babilonică. Papii, la Avignon.
- 1326 - Varlaam din Calabria neagă practica rugăciunii isihaste.
- 1335 - Matei Vlatares, scrie în Tesalonic *Syntagma*, o colecție de canoane și de comentarii.
- 1339 - Meister Eckart, dominican mistic german.
- 1341, 1437, 1451 - Sinoadele din Constantinopol, care pun capăt controversei isihaste, începute în 1337. Sinoadele acceptă ca ortodoxă doctrina lui Grigorie Palama despre distincția dintre esență - supraesență, necunoscută și necuprinsă a lui Dumnezeu și acțiunile, lucrările sau energiile divine necreate, împărtășibile ca lumină. Condamna doctrina despre grația creată, susținută de Varlaam Calabritul, după care vederea esenței lui Dumnezeu este posibilă.
- 1359 - Moare Grigorie Palama, arhiepiscopul Tesalonicului. Recomandă metoda de rugăciune isihastă (*hesychia* = tăcere, liniște) prin repetarea continuă a numelui lui Iisus. Susține vederea spirituală a luminii necreate a lui Dumnezeu, pe care Moise a văzut-o pe Muntele Sinai, iar Apostolii, la Schimbarea la Față a lui Iisus Hristos, pe Muntele Tabor.
- 1369 - Ioan al V-lea Paleologul (1341-1369) intră în comuniune cu Roma.
- 1392 - Moare Serghie de Radonej, întemeietorul Mănăstirii Sfânta Treime de lângă Moscova (1340), mare îndrumător spiritual al poporului rus.
- 1415 - Jan Hus e condamnat de Conciliul din Constanța.
- 1418 - *Imitatio Christi* atribuită lui Thomas de Kempis.
- 1420 - Moare Simeon al Tesalonicului, care a scris *Comentarii liturgice*.
- Euharistia se dă cuplului în Taina Cununiei.
- Nicolae Cabasila: *Viața în Hristos. Comentarii la Liturghie*, atestă *Proskomidia* (*Prothesis*), ritual care premerge *Liturghiei catehumenilor*.
- 1430 - Moare Andrei Rubliov, călugăr, iconograf. A pictat Sfânta Treime sub forma celor trei îngeri care se arată lui Avraam.
- 1438-1439 - Conciliul Ferrara-Florența, la care participă împăratul Ioan al VIII-lea și patriarhul grec Iosif. Aceștia acceptă fără dezbateri mai multe doctrine latine: puterea supremă a papalității, *Filioque*, purgatoriul. Grecii, armenii, iacobiții, maroniții, caldeenii semnează unirea cu Roma. Episcopul Mareu Eugenikos din Efes n-a semnat declarația de unire. Conciliile: Lateran - 1215, Lyon - 1274, Florența - 1439, îi condamnă pe cei care nu acceptă *Filioque*, ca articol de credință.

- 1452 - Unirea cu Roma este proclamată în Catedrala Sfânta Sofia, din Constantinopol.
- 1453 - Mahomed al II-lea cucerește Constantinopolul. Patriarhul Genadios Scholarios anulează convențiile de unire semnate de greci, la Florența. În fața autorităților otomane, Patriarhia de Constantinopol îi reprezintă pe toți ortodocșii din imperiu, ca și pe cei din Ierusalim și din Antiohia. Aceasta a dus la „helenizarea” Ortodoxiei. Moscova se consideră „a treia Romă”.
- 1455 - Prima *Biblie*, tipărită de Guttenberg.
- 1482 - Daniil Sihastrul de la Voroneț, canonizat în 1992.
- 1503-1505 - Patriarhul ecumenic Nifon al II-lea conduce Mitropolia de la Târgoviște.
- 1504 - Moare Ștefan cel Mare și Sfânt, domnul Moldovei. Mormântul, la Putna, ctitoria sa. Canonizat, în 1992.
- 1508 - *Liturghierul*, tipărit de Macarie la Dealu. Prima carte (în slavonă), tipărită în Țara Românească.
- Michelangelo pictează Capela Sixtină, în Roma.
- 1512-1521 - Voievodul Neagoe Basarab al Țării Românești. Scrie *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie (Filocalia omului politic)*.
- 1517 - Martin Luther expune, la Wittenberg, cele 95 de Teze contra indulgențelor.
- 1517 - Sfântirea Catedralei de la Curtea de Argeș, în prezența patriarhului ecumenic Teolipt.
- 1521 - Excomunicarea lui Luther. În 1534, Luther traduce *Biblia* în germană.
- 1529 - Biserica luterană ia ființă: Biserica Reformată Calvinistă, în 1536, iar Biserica Anglicană, în 1539.
- 1530 - Confesiunea de la Augsburg.
- 1545-1563 - Conciliul din Trident formulează marile doctrine latine contra Reformei: Scriptură și Tradiție, Păcatul original, Justificarea, Sacrificiul euharistic, Tainele, Cultul sfinților, Purgatoriul, Indulgențele, Transsubstanțierea.
- 1549 - Moare Ioan Honterus, umanist sas, reformatorul Bisericii Luterane, din Brașov.
- 1555 - Pacea de la Augsburg: „Cuins regio, eius religio”.
- 1562 - Catehismul de la Heidelberg.
- 1563 - Cele 39 de Articole, care împreună cu *Book of Common Prayer*, rezumă anglicanismul.
- 1564 - Moare Martin Luther. Din Germania, Mișcarea Reformei se extinde în Europa: prin Jean Calvin, la Geneva (1536), prin Ulrich Zwingli, la Zürich (1525), prin John Knox, în Scoția. Regele Henry al VIII-lea, prin *Act of Primacy*, 1534, întemeiază Biserica Anglicană.
- Doctrine protestante: justificarea gratuită, din har numai prin credință: *sola fide*; *simul iustus et peccator* (*doctrina luterană*); *Biblia* - autoritatea suverană sau singura autoritate, interpretată de fiecare creștin; Iisus creează Biserica Sa prin Cuvânt și prin Taine; respingerea succesiunii apostolice; Botezul și Cina, ca memorial, nu ca sacrificiu; preoția tuturor credincioșilor contra supremației papei și a ierarhiei bisericești.
- 1570 - *Psaltirea* în limba română, tipărită de Diaconul Coresi, la Brașov.
- 1573-1581 - Corespondența dintre patriarhul ecumenic Ieremia al II-lea și teologii luterani din Tübingen.
- 1559-1571 - Confesiunea de la Rochelle, pentru reformații din Franța.
- 1622 - Papa Grigorie al XV-lea creează congregația *De Propaganda Fide*.

- 1630 - Bisericile baptiste se organizează.
- 1638 - Moare patriarhul Cyril Lukaris care scrisese, în 1629, o *Confesiune de credință* cu influențe calviniste, condamnată la Iași, în 1642.
- 1639 - Biserica Sfinții Trei Ierarhi din Iași.
- 1640-1821 - Școala de la Trei Ierarhi sau Academia Vasiliană.
- 1642 - Un sinod din Iași acceptă *Mărturisirea de credință* - *Confessio Fidei Orthodoxae*, scrisă de mitropolitul Petru Movilă al Kievului. Petru Movilă (†1647) lasă loc influenței catolice în dogmatica și în catehismul ortodox din Rusia. Mărturisirea a fost tradusă în grecește de Meletie Sirigul, participant la Sinodul din Iași.
- 1643 - Mitropolitul Varlaam al Moldovei tipărește *Cazania*, explicarea Evangheliilor la Duminici, iar în 1647, *Răspuns la Catehismul calvinesc*. Moare în 1657.
- 1653 - Patriarhul Nikon inițiază reforma practicilor liturgice rusești potrivit cu tradiția grecească (ex.: semnul crucii cu trei degete, nu cu două). Reforma a fost respinsă deoarece presupunea subminarea teoriei: Moscova este a treia Romă.
- Blaise Pascal, *Lettres Provinciales*.
- 1666-1667 - Un sinod interortodox îi condamnă pe oponenții lui Nikon, numiți vechii credincioși sau vechii ritualiști (conduși de preotul Avacum), dar și pe Nikon (†1618). Astfel, ia naștere schisma „Vechilor credincioși” în Rusia. Sinodul respinge și Soborul de la Stoglav, din 1551, care declarase supremația Bisericii ruse asupra altor Biserici, urmând politica țarilor Vasile al III-lea (1505-1533) și Ivan cel Groaznic (1533-1583), încoronati ca succesori ai împăraților bizantini; Moscova este „a treia Romă”.
- 1672 - Un sinod în Ierusalim aprobă *Mărturisirea de credință* a patriarhului Dosoftei al Ierusalimului.
- 1673 - Mitropolitul Dosoftei al Moldovei (†1693) scrie *Psaltirea în versuri*, tipărită de Unieș, Cu *Psaltirea* lui Dosoftei începe poezia cultă românească.
- 1682 - Țarul Petru cel Mare. Politica de occidentalizare prin forță a culturii rusești.
- Turcii suprimă independența Bisericii ortodoxe sârbe și bulgară. Creștinii ortodocși negreci din Imperiul otoman sunt puși sub conducerea grecilor fanarioți.
- 1688 - *Biblia* de la București.
- 1714 - Domnul Constantin Brâncoveanu și copiii săi sunt martirizați de turci, la Constantinopol, sub sultanul Ahmed al III-lea. Canonizat, în 1992.
- 1716 - Asasinarea mitropolitului Antim Ivireanul din București. Aici, a tipărit literatură ortodoxă pentru ortodocșii din Balcani. Canonizat, în anul 1992.
- 1716-1725 - Patriarhii răsăriteni intră în dialog cu Anglicanii (*Non-Juris*), în vederea unirii.
- 1721 - Petru cel Mare impune dominația și controlul statului asupra Bisericii Ruse sau cezaropapismului rus (1721-1917). Suprimă patriarhatul din Moscova și îl înlocuiește cu „Sfântul Sinod”, instrument politic care funcționează până în 1918, sub controlul unui Oberprocurator.
- 1723 - Schisma de la Utrecht. Începutul Bisericii Vechi-Catolice.
- 1768 - Moare, la Roma, Inochentie Micu-Klein, episcop greco-catolic de la Alba Iulia.
- 1774 - Tratatul de la Kuciuk Kainargi, între Imperiile rus și otoman.
- 1782 - *Filocalia* greacă se publică la Veneția.

- 1794 - Moare Paisie Velicikovski, care traduce *Filocalia* în slavonește, în 1793. Înmormântat, la Mănăstirea Neamț.
- 1804 - Revolta sârbilor contra turcilor.
- 1805 - Moare episcopul Macarie de Corint, predicator, misionar, adept al primirii regulate și frecvente a Euharistiei.
- 1809 - Moare Nicodim Aghioritul (1749-1809), care, împreună cu Macarie de Corint (1731-1805), compilează *Filocalia*, publicată la Veneția.
- 1812 - Moare mitropolitul Platon de Moscova.
- 1821 - Revolta românilor și a grecilor contra dominației otomane, în Balcani.
- Executarea patriarhului grec Grigorie, de către turci, la Constantinopol.
- 1830-1833 - Mișcarea anglicană de la Oxford în favoarea teologiei patristice.
- 1833 - Moare Sf. Serafim de Sarov.
- 1846 - Adventismul, Constituirea Alianței evanghelice.
- 1848 - *Răspunsul patriarhilor orientali (în numele Pentarhiei)*, trimis lui Pius al IX-lea: „La noi, n-au putut niciodată nici patriarhii, nici sinoadele să introducă lucruri noi, pentru că apărătorul religiei este însuși corpul Bisericii, adică poporul însuși, care vrea ca religia să-i fie veșnic neschimbată”.
- 1854 - Papa Pius al IX-lea proclamă dogma despre imaculata zămislire a Fecioarei Maria, în bula *Ineffabilis Deus*.
- 1860 - Alexei Homiakov (1804-1860), conducătorul mișcării slavofile. Scrie: *Biserica cea unită*, Biserica latină și protestantismul din punctul de vedere al Bisericii răsăritene.
- 1864 - Biserica Ortodoxă din Transilvania devine autonomă, sub împăratul Franz Joseph.
- *Syllabus errorum*, adăus la enciclica papei Pius al IX-lea, *Quanta Cura*.
- 1867 - Mitropolitul Filaret (Drozdov) de Moscova (1782-1867). Ierarh și teolog renumit, autorul unui *Catehism*.
- Conferința anglicană Lambeth I.
- 1868 - Moare episcopul Calinic de la Cernica. Canonizat, în anul 1955.
- 1869-1870 - Conciliul de la Vatican, convocat de papa Pius al IX-lea, formulează cele mai importante dogme de credință ale Bisericii latine (în *Pastor Aeternus*, 1870): despre jurisdicția universală a episcopului de Roma, jurisdicție care se extinde asupra tuturor diocezelor locale; despre infailibilitatea personală a succesorului lui Petru, respectiv, episcopul Bisericii romane, atunci când vorbește *ex cathedra*, adică exercită magisteriul de la sine însuși, nu din consensul Bisericii universale sau dependente de Sinodul ecumenic, care reprezintă ansamblul Bisericilor locale. Pentru ortodocși, aceste dogme nu fac parte din patrimoniul canonic și doctrinar comun al Bisericii din primul mileniu, ci se referă la o formă particulară de exercitare a primatului Bisericii din Roma printre episcopii din Occident.
- 1871 - Formarea Bisericii Vechi-Catolice, ca reacție a Sinodului din Utrecht la deciziile Consiliului de la Vatican I.
- 1872 - Patriarhii ortodocși din Orient condamnă organizarea Bisericilor locale independente pe motive naționale, acuzând Biserica bulgară de filetism. Schisma va fi anulată în 1945.
- 1873 - Moare Andrei Șaguna (1809-1873), mitropolitul Sibiului, care tipărește *Telegraful Român*, din 1853 și publică *Statutul Organic*, în 1868.

- 1877 - Alianța Reformată Mondială.
- 1881 - Moare Fiodor Dostoievski. A scris romanul *Frații Karamazov*.
- 1885 - Constituirea Bisericii Ortodoxe autocefale din România, prin unirea episcopilor din cele trei mari Mitropolii: Valahia, Moldova și Transilvania, până atunci, dependente de Patriarhia de la Constantinopol.
- 1888 - *Lumberth Quadrilateral*, mărturisire de credință anglicană în patru puncte: *Sfânta Scriptură*, *Simbolurile de credință* acceptate de toți, *Sacramentele*, *Episcopatul istoric*.
- 1889 - Se organizează Uniunea de la Utrecht, care respinge infailibilitatea papală și dogmele mariologice catolice.
- 1895-1896 - Nicodemus Milaș, episcop de Dalmația, publică la Novi-Sad *Pravila*, comentarii la canoane, în două volume.
- 1898 - Primul patriarh ortodox arab în Antiohia, Siria.
- 1901 - Iosif Gheorghian (1829-1909), mitropolit-primat al Bisericii Române, cu sediul la București.
- 1902 - Profesorul Ioan Mihălcescu (1874-1948), publică *Compendiu de teologie simbolică*.
- 1905 - Alianța Baptistă Universală.
- 1907 - Condamnarea modernismului (enciclica *Pascendi*).
- 1910 - Conferința misionară mondială de la Edinburg: „Evanghelizarea lumii în această generație” (John R. Mott). Începutul Mișcării ecumenice moderne.
- 1917 - Revoluția bolșevică din Octombrie. Sfârșitul erei constantiniene în Rusia. Restabilirea Patriarhiei de Moscova, Tihon (†1925), primul patriarh după reforma lui Petru cel Mare.
- Restabilirea Patriarhiei din Georgia, cu sediul la Tbilisi.
- 1919 - Statul unitar - România, sub regele Ferdinand și guvernul Ion Brătianu.
- Karl Barth publică *Comentariul la Romani*.
- 1920 - Enciclica Patriarhiei de Constantinopol în favoarea constituirii unei asociații universale (*Koinonia*) de Biserici, după modelul Ligii Națiunilor, care să lucreze pentru refacerea unității văzute a creștinilor separați.
- 1922 - Patriarhia Bisericii Ortodoxe din Serbia, cu scaunul la Belgrad.
- Moare Eusebiu Popovici (1838-1922), profesor de istorie la Cernăuți. A scris *Istoria bisericăască universală* (4 vol.), în germană.
- Patriarhia ecumenică adoptă noul calendar, gregorian, și, după ea, și celelalte Biserici Ortodoxe autocefale. Numai Bisericiile din Rusia, Serbia, Ierusalim, Sinai și Athos n-au schimbat vechiul calendar iulian, care este în urmă cu 13 zile față de cel gregorian.
- 1924 - Dizolvarea Imperiului turc otoman.
- Autonomia Bisericii Ortodoxe din Finlanda.
- Autonomia Bisericii Ortodoxe din Polonia.
- 1925 - Biserica Ortodoxă din România devine Patriarhie, recunoscută de întreaga comuniune panortodoxă. Cel dintâi patriarh al României este Miron Cristea (1868-1939). Artizan al Unirii Naționale din 1918.
- 1927 - Concordatul dintre guvernul român și Vatican, la insistența regelui Ferdinand.
- Autonomia Bisericii Ortodoxe din Cehoslovacia.

- 1928 - Enciclica *Mortalium animos* respinge Mișcarea ecumenică și îi critică pe reprezentanții ei numiți panchristiani. Enciclica propune întoarcerea la Roma a celor împietriți în „erorile lui Photius și ale reformatorilor“.
- 1931 - Acord privind intercomuniunea euharistică dintre Vechi-Catolici și anglicani.
- 1932 - Ioan Mihălcescu publică, la Paris (în franceză): *Teologia simbolică* din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe.
- 1935 - Nicolae Iorga (1871-1940) publică *Byzance après Byzance* și *La place des Roumains dans l'histoire universelle*.
- Nichifor Crainic (1889-1972) introduce *Cursul de mistică și ascetică* la Facultatea de Teologie din București. Publică *Nostalgia paradisului*, editează revista *Gândirea*. Membru al Academiei Române, în 1940.
- Conferința teologică de la București, dintre Patriarhia Română și Biserica Anglicană.
- 1936 - Paul Couturier (1881-1953) introduce *Săptămâna de rugăciune universală pentru unitate*.
- Scriitorul Gala Galaction și teologul Vasile Radu traduc *Biblia* în limba română, publicată de mitropolitul Nicodim Munteanu.
- 1937 - Teologul Yves Congar, dominican, publică: *Chrêtiens désunis*.
- 1938 - Moare preotul Iosif Trifa (1888-1938), întemeietorul mișcării misionare ortodoxe *Oastea Domnului*, la Sibiu.
- 1940 - Comunitatea de la Taizé, Franța, condusă de fratele Roger Schultz.
- 1941 - George Călinescu publică *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*.
- 1943 - Părintele Dumitru Stăniloae publică, la Sibiu, *Isus Hristos sau restaurarea omului*.
- Papa Pius al XII-lea emite enciclica *Mystici Corporis*.
- Apare *Trilogia culturii* de Lucian Blaga, care cuprinde: *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoașterea luciferică* (1933), *Cenzura transcendentă* (1934).
- Mitropolitul Serghie (*Locum tenens*, din 1927) devine patriarh al Moscovei.
- 1944 - Formarea Bisericii din India de Sud (prin unirea dintre anglicani, congregaționaliști, prezbiterieni și metodști).
- Moare Părintele Serghei Bulgakov (n.1871). A elaborat doctrina despre Sophia a cărei imagine creată este Fecioara Maria.
- 1945 - Pastorul Dietrich Bonhoeffer (n.1906) este executat de naziști.
- 1947 - Federația Mondială Luterană.
- 1948 - Moare patriarhul Nicodim Munteanu, exeget și traducător al *Bibliei* - *Biblia sinodală*, din 1944.
- Moare mitropolitul Ioan Mihălcescu al Moldovei. (n.1874) fost profesor de dogmatică și decan al Facultății de Teologie din București și din Chișinău (1927-1936).
- Întronarea patriarhului Justinian Marina (1948-1977).
- Constituirea Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) prin fuzionarea celor două mișcări: *Credință și constituție* (*Faith and Order*) și *Viață și acțiune* (*Life and Work*). La Adunarea generală de la Amsterdam participă 147 de Biserici, din 44 de țări. Ecumenismul este, astfel, asumat de Biserici. Cel dintâi secretar general este pastorul Willem Visser't Hooft (1948-1968).

- Moare Nicolai Berdiaev (n.1874). A promovat existențialismul creștin și un creștinism spiritual fără definiții doctrinare.
- 1950 - Comitetul Central al CEB, care se ține la Toronto, adoptă o declarație despre „neutralitatea ecleziologică” a CEB, într-un raport intitulat: „Biserica, Bisericile și Consiliul ecumenic al Bisericilor”.
- Papa Pius al XII-lea, în constituția apostolică *Munificentissimus Dei*, promulgă ex cathedra dogma Înălțării cu trupul la cer a Maicii Domnului.
- 1952 - Apare la București *Învățătura de Credință Creștină Ortodoxă*, din inițiativa patriarhului Justinian.
- 1954 - Evanston. A doua Adunare generală a CEB, cu tema: *Hristos, singura speranță a lumii*.
- 1955 - Canonizarea sfinților români, printre care Sf. Calinic de la Cernica.
- Moare mitropolitul Nicolae Bălan al Transilvaniei.
- 1956 - Papa Pius al XII-lea introduce cultul inimii Maicii Domnului.
- 1959 - Teologul grec Ioannes N. Karmiris publică (la Atena, în 1952-1953 și la Graz, în 1960 și 1968): *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe*.
- 1961 - Patriarhul Athenagoras I inițiază seria de Conferințe panortodoxe de la Rhodos, în vederea pregătirii Sfântului și Marelui Sinod Ortodox. Patriarhul de Constantinopol a fost totdeauna recunoscut de primatele Bisericilor locale (150 mil. de ortodocși în lume) ca *primus inter pares*.
- A treia Adunare generală a CEB de la New-Delhi: Declarația despre unitate, reformularea bazei trinitare a CEB, integrarea Consiliului Internațional al Misiunilor, admiterea, ca membre depline, a mai multor Biserici Ortodoxe, inclusiv, Patriarhia Română.
- 1962-1965 - Conciliul Vatican II, convocat de papa Ioan al XXIII-lea (†1963): „Aggiornamento”-ul catolicismului.
- 1963 - Conferința Comisiei Credință și Constituție de la Montreal adoptă un document important despre *Scriptură, Tradiția și tradiții*.
- 1964 - Patriarhul Athenagoras I și papa Paul al VI-lea se întâlnesc la Ierusalim (prima întrevvedere între cei doi primate ai Occidentului și Orientului, după 1439). În 1967, se întâlnesc din nou, la Constantinopol și la Roma.
- Conciliul Vatican II adoptă *Decretul despre ecumenism (Unitatis Redintegratio)*, care preconizează principiul *par cum pari*, tratarea celorlalte Biserici pe picior de egalitate.
- 1965 - Ridicarea anatemei reciproce dintre Roma și Constantinopol, care dura din 1054.
- 1966 - Conferința mondială *Biserica și Societatea*, de la Geneva.
- 1967 - Biserica Albanească este abolită de stat.
- 1968 - A patra Adunare generală a CEB de la Upsala, cu tema: *Unitatea Bisericii și unitatea lumii*.
- Conferința episcopală latino-americană de la Medellin (cea de la Puebla, în 1979).
- Enciclica papală *Humanae Vitae* contra controlului nașterilor prin metode artificiale.
- Asasinarea pastorului baptist Martin Luther King Jr. (premiul Nobel pentru pace, în 1964), luptător pentru drepturile civile ale negrilor din Statele Unite.
- 1970 - Alianța Mondială a Bisericilor Reformate (WARC).
- 1973 - Conferința mondială misionară de la Bangkok cu tema: *Mântuirea astăzi*.

- Teme reliefate: misiunea într-un context plurireligios, teologia eliberării, moratoriul despre misiunile occidentale.
- Acordurile de la Leuenberg între luterani și reformați.
- 1975 - A cincea Adunare generală a CEB, la Nairobi, cu tema: *Iisus Hristos liberează și unește*.
- 1977 - Moare patriarhul Justinian (n.1901), în timpul căruia s-a făcut prima canonizare de sfinți români. A scris *Apostolatul social* (12 vol.), 1948-1976.
- Întronarea patriarhului Iustin Moiseșcu (n.1910), fost profesor de Noul Testament. A tradus *Simbolica* de Hristu Andrușos (Craiova, 1955).
- Federația mondială Luterană (conferința de la Dar-es-Salaam - Tanzania), îl acceptă ca *status confessionis*: rasismul este erezie, apartheidul este păcat.
- 1978 - Alegerea episcopului Karol Wojtyła de Cracovia ca papă al Bisericii romano-catolice, cu numele Ioan-Paul al II-lea.
- Părintele Dumitru Stăniloae publică *Teologia dogmatică ortodoxă* (3 vol.).
- 1980 - Arhiepiscopul Oscar Romero din El Salvador este asasinat.
- Profesorul universitar Mircea Păcurariu publică *Istoria Bisericii Române*.
- 1981 - Ion Bria publică *Dicționarul de teologie ortodoxă*. Ediția a II-a în 1994. *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe*, 1642, trad. Alex. Elian.
- 1983 - Karl Rahner și Heinrich Fries publică *Unitatea Bisericilor într-o posibilitate actuală*.
- A șasea Adunare generală a CEB, la Vancouver, cu tema: *Iisus Hristos - Viața lumii*.
- 1984 - Părintele profesor Ioan Coman (1902-1987) publică *Patrologia* (3 vol.).
- Papa Ioan-Paul al II-lea vizitează CEB, la Geneva: „Angajamentul Bisericii Catolice în Mișcarea ecumenică este ireversibil”.
- 1985 - Emilio Castro (n.1927) este ales secretar general al CEB, după Philip Potter (1972-1984). Din anul 1993, secretar general al CEB este Dr. Konrad Raiser.
- Profesorul Dan Ilie Ciobotea traduce *Dogmatica* (prima parte) de Părintele Stăniloae, sub titlul: *Le génie de l'Orthodoxie*, publicată la Paris.
- 1986 - Moare patriarhul Iustin Moiseșcu (1977-1986).
- Întronarea patriarhului Teoctist Arăpaș (n.1915). A scris *Pe treptele slujirii creștine* (6 vol.), 1980-1992.
- Mitropolitul Antonie Plămădeală al Ardealului publică *Biserica slujitoare*.
- Moare Nikos Nissiotis (n.1925), fost director al Institutului Ecumenic de la Bossey (1966-1974) și moderator al Comisiei Credință și Constituție (1976-1983).
- 1987 - *Traduction ecuménique de la Bible* (TOB), Paris, ediție integrală. *Noul Testament*, publicat în 1972.
- 1988 - *Biblia de la București* (1688) este retipărită în facsimil și în transcriere.
- Mileniul creștinismului în Rusia.
- Schisma de la Ecône (Elveția), provocată de episcopul catolic Lefèvre.
- 1989 - Adunarea ecumenică europeană de la Basel, organizată de Conferința Bisericilor Europene (KEK).
- Sfârșitul „războiului rece”. Eșecul ideologiei și al politicii comuniste, destrămarea imperiului sovietic.
- Revoluția împotriva tiraniei comuniste în România.

- 1991 - Părintele D. Stăniloae traduce *Imnele iubirii divine* de Sf. Simeon Noul Teolog.
 B.M.M.B. A șaptea Adunare generală a CEB, la Canberra, cu tema: *Vino, Duhule Sfânt - Înnoiește*
 2003-2004 *toată creația.*
- 1992 - Papa Ioan-Paul al II-lea editează *Catehismul Bisericii Catolice*, în care justifică pedeapsa
 cu moartea în cazuri limită, de apărare legitimă.
 - Întâlnirea de la Constantinopol, la invitația patriarhului Bartolomeu, a primărilor
 Bisericilor Ortodoxe prezente.
- 1993 - Moare Părintele Dumitru Stăniloae (n.1903), înmormântat la Mănăstirea Cernica. A
 tradus *Filocalia* (în 12 volume) cu comentarii și *Glasire* de Sf. Chiril al Alexandriei, cu
 comentarii.
 - Apare *Liturgica generală* de preot profesor Ene Braniște (1913-1984).
 - *Liturgica specială* a fost publicată în 1980.
- 1995 - A 70-a aniversare a Patriarhiei Române, recunoscută în 1925.
- 1996 - Mirecea Păcurariu publică *Dicționarul teologilor români*.
- 1997 - Ion Bria publică *Liturghia după Liturghie*, la București și *Curs de teologie dogmatică și*
ecumenică, la Sibiu.
- 1997 - A doua Adunare ecumenică europeană de la Graz (iunie, 1997), cu tema: *Reconcilierea*.
- 1998 - A opta Adunare generală jubiliară a CEB (1948-1998), la Harare, cu tema: *Întoarceți-vă*
la Dumnezeu. Bucurați-vă în speranță.

BIBLIOTECA M.M.B.	
PROVENIENȚĂ	PREȚ
acu	
R 4 F 143	doi 80.000

Tratatul de Teologie Dogmatică și Ecumenică, elaborat de Pr. Prof. Ion Bria, corespunde și răspunde în mod explicit acestor imperative, pe care teologia română de azi nu le poate uita sau ignora. Fundamentul teologic al doctrinelor creștine, de la antropologie la eshatologie, constituind Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe, este construit din sursele biblice ale Revelației divine, din exegeza dogmatică patristică, din reflecția teologilor moderni, inclusiv a celor români, care au excelat în perioada contemporană, prin temele și pozițiile lor. În acest volum de teologie sistematică, în care cititorul găsește o bibliografie abundentă, de calitate excepțională, autorul face o pledoarie pentru o reformă a metodologiei dogmatice: apologia credinței apostolice și sinodale, argumentarea continuității Tradiției, receptarea eclezială, harrismatică a acesteia, precum și transmiterea ei istorică, contextuală și concretizarea ei culturală și socială. Teologia Dogmatică trebuie să ajute pe creștini să afle, în labirintul societății și civilizației moderne, istoria mântuirii personale și colective pe urmele lui Iisus Hristos.

P.S.Dr. Irineu Slătineanu